This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 860,969

1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

878
S20

Vol. 1

Vol. 1.
Contents

1. Martens,A. De Senecae Vita.
2. Siedler,H. De.Senecae philosophia morali
3. Probst,E. Seneca aus seinen Schriften.
RIBBECK,W. Seneca & Epikur,Plato,Christ.
5. Mueller,G.G. De Sen.quaest.naturalibus.

vol. 1.

DE

L. ANNAEI SENECAE VITA

ET

DE TEMPORE,

QUO SCRIPTA EJUS PHILOSOPHICA, QUAE SUPERSUNT, COMPOSITA SINT

SCRIPSIT

Alfredus Martens

DR. PHIL.

ALTONA, 1871.

A. MENTZEL.

De tempore quo L. Annaeus Seneca singula opera philosophica composuisse putandus sit nuper Lehmannus duobus locis (in octavo Philologi volumine et in libro cujus titulus est „Claudius und Nero und ihre Zeit“) egit. Cujus viri d. sententia cum saepe probanda saepius refellenda sit neque de auctoris alicujus scriptis, neglectis vitae ejus conditionibus, judicari possit liceat mihi priore capite breviter de Senecae vita, posteriore de ejus scriptis et quo tempore composita sint agere. —

Caput I.

De Luci Annaei Senecae vita.

De Senecae infantia et adulescentia, quae et in obscuro latent et ad nostrnm finem nullius momenti sunt, alii jam quae erui potuerunt collegerunt; ne autem in medio quasi incipiam illorum sententias breviter nunc afferam.

Senecam natum esse anno sexto ante C. n. putat Lehmannus. (Philol. VIII. 310.)

Senecam a proposito, quod anno 18 p. C. ceperat anno 19 discessisse eo apparet, quod totum annum in proposito abstinere animalibus se mansisse sed expulsis Judaeorum Aegyptiorumque sacris (Tac. ann. II. 85, anno 19) „ad pristinam consuetudinem rediisse (epist. 108, 22.)[1]) narrat.

Per longum deinde tempus Romae causas egit; cf. epist. 49, 2: „modo amisisse te videor, quid enim modo est si recorderis? modo apud Sotionem puer sedi, modo causas agere coepi, modo desii velle agere, modo desii posse."

1) In laudandis numeris Senecae locorum semper Haasi editionem *secutus sum.*

His verbis amplum temporis spatium complectitur, cum verba „modo desii posse“ ni fallor aliter explicari non possunt quam „quia expulsus sum ex patria“ (quod anno 41 p. C. n. accidit). Cum vitae spatium circiter viginti sex annorum verbis laudatis complectatur sententiam Lipsi probo adnotantis ad vocem „causas“ haec; „quas diu actitasse eum apparet et Cāji etiam temporibus magna eloquii gratia et fama.“ cf. Cassi Dionis verba (LVIIII. 19.) *ὁ δὲ δὴ Σενέκας ὁ Ἄννιος ὁ Λούκιος ὁ πάντας μὲν τοὺς καθ' ἑαυτὸν Ῥωμαίους πολλοὺς δὲ καὶ ἄλλους σοφίᾳ ὑπεράρας διεφθάρη παρ' ὀλίγον μήτ' ἀδικήσας τι, μήτε δόξας, ὅτι δίκην τινὰ ἐν τῷ συνεδρίῳ παρόντος αὐτοῦ καλῶς εἶπεν.*

Initio imperi Caji Senecam quaesturam gessisse verisimile est.

Pauca tantum de Seneca ex his temporibus comperimus, sed et ejus opes et dignitatem in diem auctas fuisse puto. Hoc non ea causa contendo quod adulteri cum Julia Germanici filia commissi accusatus exulatus est; sed quia, postquam octo annos in exilio fuit, per longum igitur tempus impeditus erat, quominus publicis muneribus fungeretur, Agrippinae ille visus est, cujus ope adjuta consilia sua contra Claudium ejusque libertos efficere posset. Senecam igitur quadraginta annorum spatio inter Romae potentes auctoritatem sibi ascivisse persuasum habeo, quam ut frangerent inimiei Roma eum pellere necessarium habuerunt, quamobrem adulteri cum Julia commissi eum accusaverunt, sive jure sive injuria; causa Senecae accusandi opus erat, haee illis temporibus paratissimam sese praebuit facillimeque credebatur. Mirae igitur certe sunt nonnullorum vv. dd. excusationes Senecae pudicitiae contendentium nihil nisi libertatem eum potentibus invisum reddidisse[2]). Octo anni

2) *cf. Cass. Dio. LX. 3. αὕτη (Οὐαλερία Μεσσαλῖνα) τὴν Ἰουλίαν ...*

Senecae in exilio degendi erant, quos praeter scripta quibus matrem et Polybium Claudi libertum consolaretur, studiis rerum naturalium consumpsit, quibus studiis etiam adolescens volumine de terrarum motu composito deditus fuerat. (cf. Nat. Quaest. VI. 4. 2; qui liber sextus nihil nisi hoc de terrarum motu volumen nonnihil amplificatum esse videtur). —

Romae interim Messalina Claudi uxore necata libertis imperatoris id agendum erat, ut Claudius aliam duceret uxorem, qua denuo sibi hominem imbecillum subjectum rederent. Sed ita Callistus Narcissus Pallas dissenserunt, ut alius aliam destinaret. Pallas denique fautor Juliae Agrippinae Germanici filiae, adjutus illecebris illius mulieris quibus patruum ita ceperat „ut praelata ceteris et nondum uxor potentia uxoria jam uteretur“ (Tac. XII. 3), vicit illaque Claudio a senatu populoque Romano uxor data est. Quae

---

ἐξώρισεν ἐγκλήματα αὐτῇ ἄλλα τε καὶ μοιχείας παρασκευάσασα ἐφ' ᾗ καὶ Σενέκας ὁ Ἄννιος ἔφυγε. κ. τ. λ.

Tac. ann. XIII. 42.: Se (Suillium) quaestorem Germanici, illum (Senecam) domus ejus adulterum fuisse.

Juvenal. V. 109. schol.: Hic (Seneca) sub Claudio quasi conscius adulteriorum Juliae Germanici filiae in Corsicam relegatus . . . est.

Carol. Peter (Geschichte Roms III. 273.): Seneca, dem man die ungesunde Insel Corsika als Verbannungsort anwies, wahrscheinlich weil er durch die freimüthigen Urtheile über die Vorgänge am Hofe in seinen Schriften (sic) die Rache der herrschenden Personen herausgefordert hatte.!

Teuffelium (Geschichte d. röm. Litteratur): Ihn betraf gleiches Loos als ihren Buhlen, dabei könnte er auch der Verführte gewesen sein.

Senecae virtutem admirando antecellit fere Dideroto (Essay sur Senéque) Boehmius: progr, Gymn. Fredr.-Guill. Berol. 1856.

Magnopere doleo quod Volquardseni, librum, cujus titulus est „*Ehrenrettung* Seneca's“ nusquam repperire potui.

Domitio filio, „in quem populus inclinabat“ (Tac. XI. 12.) imperium parare cupiens qartes suas corroborandas esse intellexit; neque quomodo hoc efficere studuit vituperare possumus. Revocato enim ex exilio Senecae quem „fidum in se memoria beneficii et infensum Claudio dolore injuriae“ credidit (Tac. XII. 8.) praeturam impetravit anno 49.

Ex hoc tempore, ubi Seneca et honore publico et loco amplissimo educandi Neronis functus est, veteres auctores plura de hoc viro tradiderunt.

Tres spectandi sunt auctores Tacitus, Cassius Dio, Suetonius.

Primo statim conspectu Tacitum vel quos secutus sit fontes Senecae favere intellegimus. Quae hujus viri facta laude digna sunt summis laudibus elata, quae ab aliis vituperata putares ita ambigue enarrata sunt, ut, ceteris auctoribus neglectis, frustra nonnumquam interroges, quae sit vera auctoris sententia, e. g. Taciti de caede Neronis matris narrationem affero. (Tac. XIIII. 7.)

E contrario Cassius Dio multis locis Senecam vituperat, quamobrem plerique omnes qui nostris temporibus de Seneca egerunt summis opprobriis in Dionem invecti sunt.

Nuper Mommsenus Taciti in historiis et Suetoni fontem Cluvium Rufum fuisse in Hermae vol. IV. p. 295 sqq. demonstravit. In fine dissertationis vir doctissimus haec habet: Conici licere Tacitum in annalibus quoque, rarius quidem quam in historiis Cluvio fonte usum esse, quia hunc auctorem nonnumquam citaret. (l. l. p. 325.) Addit se Dionem quoque nonnullis locis Cuvium usurpasse putare (l. l. p. 322). Cluvium Rufum autem non post annum sextum p. C. natum Neronisque comitem factum cum ille per Graeciam histrio vagatus sit, post annum septuagesimum p. C. n. mortuum esse (l. l. p. 318).

Rectissime m. q. s. Cluvium eum fuisse credit, qui Caligulae, Claudi, Neronis quasi imagines posteritati tam claras tradiderit. Sed quamquam negari non potest Cluvium ad res illorum temporum depingendas optime instructum fuisse, tamen socium Neronis ineptiarum dignum non habebimus, cui semper credatur. Imo, quae tradit summa diligentia examinanda sunt.

Neque aliter judicabimus de Fabio Rustico, altero fonte a Tacito saepe usurpato. Fabius enim, amicus L. A. Senecae, M. A. Senecae „historias ab initio bellorum civilium" inde exsecutus est, ubi amici pater morte impeditus desierat. Fabium incepisse putat Gutschmidius (cui viro eximio haec de Fabio debeo) a Caji imperio.

Amico Senecae de Seneca referenti jure nostro diffidemus. Etiam Tacitus hanc ob rem de illius fide dubitat cf. XIII, 20. „sane Fabius inclinat ad laudes Senecae, cujus amicitia floruit." (cf. Nipperdeyi in Tacitum praef. p. 20.)

Plinium denique tertium fontem, quo inprimis usus est Tacitus nugas et narratiunculas colligentem ab Nerone incepisse putat Nipperdeyus. (l. l. p. 21.)

Taciti igitur fontes de Seneca referentes optimos nullo modo fuisse videmus. Quamobrem Dionem nonnumquam aliter de Seneca judicantem nec vituperare nec negligere debemus. Magnopere dolendum est, quod Dionis, ingeniosissimi scriptoris fontes nondum cogniti suut[3]).

Septendecim annos natus Nero imperator factus est; ingenium ejus ad veneris delicias proclive, quia coercere aut non potuerunt aut noluerunt educatores (qua voce Senecam

3) Wiedemannus in dissertatione cujus titulus est: „De Taciti Plutarchi Suetonis Dionis Cassii fontibus. Berol. 1857. nihil de Dionis fontibus dicit."

Burrumque amicum complector) eo consilio etiam adjuverunt, ut sibi eo inturbatior fieret auctoritas quo minus verus imperator res qublicas curaret. Neque Tacitus hoc negat, qui Annaeum Serenum Senecae familiarem nomen praebuisse, ut „primae cupidines Neronis velarentur tradit (XIII. 13). Id agebant Burrus et Seneca, ut Neronem sibi prorsus subjectum redditum a matre abalienarent, cujus ingenium virile metuebant, quae initio Neronis iuperi re vera rem publ. Romanam rexerat, quae propositum suum et dandi filio et servandi imperium (Tac. XIV. 9) aperte elocuta erat. Neque mihi persuadere possum educatores Agrippinae eo consilio restitisse, ut puerum dignum imperio redderent; sed qui ipsi imperatores regnare non potuerunt educatores imperatoris m. q. s. regnare voluerunt. Filium igitur, ut a matre separarent, necesse erat ex ea parte capere, qua facillime tangi potuit; ita erat ille in delicias demergendus, ut ei irasceretur, qui ex his eum eripere vellet.

Octaviam uxorem, infelicissimam quae imperatoi nupserat mulierem, adolescens libidinosus oderat, aliae igitur et inprimis libertae adhibendae erant, quae data occasione et adduci et removeri facillime poterant. A quarum amore, cui deditus ne semper educatores huic amori favenites sponte sequeretur Agrippina jure suo timebat, filium abstinere conata est; sed frustra; se ipsam igitur illi libidinum ministram obtulit. Nerone se illius operam suscepturum esse denegante optime intellexit, Neronem Senecam Burrum contra se ipsam Pallantem alios sectatores conjunctos esse, et, Pallante cura rerum demoto, (Tac. XIII. 14) satis noto pavido Neronis animo nuntio eum turbare conata est: „ituram se cum Britannico in castra.“ Sed, qui „trunca manu et professoria lingua humani regimen expostulabant,“ ei potentiores etiam erant, quam quos facile subverteret. Sed

quamquam Britannicus necatur, consilia non mutat cum Octavia amicitias jungens et ita agens, „quasi quaereret ducem et partes.“

Neminem serio credere puto tam cito Agrippinam mulierem constantissimam consilia mutasse, ut pro Messalinae liberis filio unico adversaretur. Quidquid egit 'intenditque nihil efficere debuit nisi ut veri imperatores Seneca Burrusque opprimerentur Neroque ex illorum auctoritate eximeretur, quam ut firmarent constanter hi duo viri viam suam secuti sunt, quam alios quoque perspexisse e Taciti loco (XV. 65) apparet: „fama fuit Subrium Flavum cum centurionibus occulto consilio neque tamen ignorante Seneca, destinavisse, ut post occisum opera Pisonis Neronem Piso quoque interficeretur tradereturque imperium Senecae quasi insontibus claritudine virtutum ad summum fastigium delecto.“

Agrippina operam perdidit, potestas amicorum in dies augebatur; cf. Cass. Dio. LXI. 3: *κατεργασάμενοι δὲ τοῦτο αὐτοὶ τὴν ἀρχὴν ἅπασαν παρέλαβον καὶ διῴκησαν ἐφ' ὅσον ἠδυνήθησαν ἄριστα καὶ δικαιότατα ὥσθ' ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων ὁμοίως ἐπαινεθῆναι.*

Agrippinae ira Britannico necato leniri non potuit; tribunorum et centurionum animos tentavit. Quamobrem Neronem excubias militares degredi jussisse legimus. (Tac. XIII. 18.) Junia Silana, infensissimo in eam animo, quia Agrippina Sextium Africanum a nuptiis Silanae deterruerat, accusatores parat. Paris igitur histrio deferre impellitur Agrippinam Neronis vitae insidiari.

Cui terrore perculso Burrus matris necem promisit, antea audita Agrippina. Quae Senecae Burroque ad eam missis superbe respondit; quod responsum, quamquam Tacitum exornavisse putabimus, aptissimum tamen est et hujus mu-

lieris ingenio et rerum conditioni. Agrippina optimo jure quaerere poterat „vivere ego Britannico rerum potiente poteram?“ (Tac. XIII. 21) „Conloquium fili expoposcit et ultionem in delatores et praemia amicis obtinuit.“ Haec acta sunt anno 55.

Tres annos post[4]) novus in Agrippinae inimicos impetus factus est, sive gnara sive nesciente Agrippina.

P. enim Suillius (cf. Tac. XIII. 42,) qui pretio causas orasse accusatus erat defensione omissa potentem Senecam, Neronis amicum, summis criminationibus adortus est. Quarum vim Tacitus delenire studens „terribilem et venalem hominem fuisse affirmat, sed ex illis, quae mihi postea referenda erunt, eas veritate non modo non carere, verum etiam prorsus cum ea quadrare intellegetur. Quaerit enim Suillius de Seneca,“ qua sapientia, quibus philosophorum praeceptis intra quadriennium regiae amicitiae ter miliens sestertium paravisset?“ cf. Cass. Dio. LXI, 10 *καὶ γὰρ τυραν-*

4) De Senecae consulatu lis vv. dd. nondum liquere mihi videtur. Henzenius quidem (in Hermae vol. II. p. 37 sqq.) de tabula fratrum Arvalium nuper inventa disserens, cum illa tabula, anno 58 p. C. consules munere functos esse, quos nondum novissemus (cf. l. l. p. 44.) et a Borghesio demonstratum esset Senecam annis 59—62 consulem non fuisse, nullum ejus consulatus annum restare nisi 57 contendit. Et Borghesius et Henzenius laudant caput 53 l. XIIII. Taciti, quo uterque annum quem ipse probarit, rectum esse demonstrari putat. Sed cur tantopere urgendae sint hujus capitis voces „medio temporis“ nescio. Num forte et „tantum opum“ eodem anno in Senecam cumulatum esse, quo „tantum honorum“ putandum est? Neque cur annum consulatus ratiocinaturi hi vv. dd. unius vocis „octavus“, neglectis verbis antecedentibus „quartus decumus annus est“ rationem habuerint intellego. Equidem voces „medio temporis“ nihil aliud significare, quam nostrum. „In *der Zwischenzeit*“ puto.

αἰδοc κατηγορῶν τυραννοδιδάσκαλοc ἐγίνετο καὶ τῶν συνόντων τοῖc δονάσταιc κατατρέχων οὐκ ἀφίστατο τοῦ παλατίου. Τοῖc δὲ πλουτοῦcιν ἐγκαλῶν οὐcίαν ἑπτακιcχιλίων καὶ πεντακοcίων μυριάδων ἐκτήcατο. Quae ne quis nimis aucta putet inspiciat Dionis locum LXII. 1, ubi de Britannorum seditione auctor referens inter alias, a Tacito quoque narratas, causas irae incolarum hanc addit: πρόφαcιc δὲ τοῦ πολέμου ἐγένετο ἡ δήμευcιc τῶν χρημάτων, ἃ Κλαύδιοc τοῖc πρώτοιc αὐτῶν ἐδέδωκει. καὶ ἔδει καὶ ἐκεῖνα, ὡc γε Δεκιανοc Κάτοc ... ἀναπόμπιμα γενέcθαι· διά τε οὖν τοῦτο, καὶ ὅτι ὁ Cενέκαc χιλίαc cφίcι μυριάδαc ἄκουcιν ἐπὶ χρηcταῖc ἐλπίcι τόκων δανείcαc ἔπειτ' ἀθρόαc τε ἅμα αὐτὰc καὶ βιαίωc εἰcέπραccεν.

Quae quia optime cum Suilli verbis: „Italiam et provincias immenso faenore hauriri“ quadrant a Dione ficta non puto.[5])

Suillius „adempta bonorum parte in insulas Baleares pellitur.“

Nero interim, repudiata aut neglecta Acte liberta, Poppaeam Sabinam amabat (Tac. XIII. 45 sqq.), quae et eximia forma et callida modestia et cavillationibus adeo adulescentem viginti duo annos natum ceperat, ut illius matrimonio omnia postponenda haberet.

Novis igitur amoris vinculis impeditus erat, ne res publ. curaret, eo acceptior Senecae Burroque novus hic amor visus est quo periculosior Agrippinae, quae igitur filium suae ipsius amore devincire voluit. (Tac. XIIII. 2.)

„Contra muliebres inlecebras subsidium a femina“ pe-

---

5) Etiam Merivalius (history of the Romans under the empire) summus Senecae admirator de hoc Dionis loco judicat: „Dion is ill natured, yet I do not think, he can have invented this story“. — (VI. 252.)

tivit Seneca inmissa in cubiculum Acte liberta, „ne ferox et inpotens mulier et hoc genere gratiae valeret.“ Jussa erat liberta nuntiare pavido adulescenti:“ non toleraturos milites profani principis regimen“ (Suet. Ner. 28).

Tacitus „Neronem vitasse Agrippinae secretos congressus“ refert; perspicuum est non Neronem sed Senecam hujus discessus auctorem fuisse, quod apparet e Taciti capite tertio l. XIIII, quo cum antea de Nerone quomodo mater interfici posset considerante locutus est deinde sic pergit: „ferrum et caedes, quonam modo occultaretur nemo reperiebat; et ne quis illi tanto facinori delectus jussa sperneret, metuebant.“ Nero igitur conscios habuit, neque qui fuerint diu dubitabimus in ceteris enarrandis persequentes. Modum, quo matrem necare studuit imperator, sat notum et a Tacito capp 3—6 narratum explicare supersedens ad id tempus transeo, quo servatam esse matrem audivit. Perterritus accivit Burrum et Senecam „incertum an et ante gnaros“ [6]).

Diu uterque tacuit, tandem Seneca a Burro, num milites Agrippinam necare jussos obedituros imperio putaret

6) „Nisi quid Burrus et Seneca expergens quos statim acciverat incertum an et ante ignaros“ legitur in codice. verbum „expergens“ mutari debet, neque cetera sic servari possunt. Nam interpretatio haec: interrogasse auctorem, num ei, qui, cum Agrippinam necatam non esse audivissent, se totum consilium Agrippinae necandae ignorasse contendissent, re vera antea nescii hujus consili fuissent necne, spinosior est. Neque tamen Nipperdeyi sententiam probarim conicientis „quos statim acciverat incertum an aperiens, et ante ignaros“. nullo enim modo suspicabimur, Tacitum disertis verbis dixisse, Burrum Senecamque Neronis in matrem insidias prorsus nescivisse. Lenissima mihi videtur conjectura haec: nisi quid B. et S., quos statim acciverat expavescens, incertum an et ante gnaros.

quaesivit; id quod Burrus negans „perpetraret Anicetus promissa respondit"; Anicetus promissis stetit.

Tria huic narrationi insunt sibi repugnantia: Neronem nemini nisi Aniceto (cap. 3) quid perpetrari vellet prodidisse; dubitari deinde utrum Burrus et Seneca Neronis consilia ignorassent; Burro autem perbene Aniceti promissa nota fuisse.

Hac rerum expositione demonstratum crediderim non Neronem adulescentem, quem eandem et matrem et pelicem habere non pudebat, sed duo viros, qui conjuncta matre cum filio locum suum tenere non valebant hujus necis auctores fuisse.

Quam sententiam Cassius Dio adjuvat, qui sic dicit (LXI. 12) *καὶ (τὸν Νέρωνα) καὶ ὁ Σενέκας ὡς πολλοῖς καὶ ἀξιοπίστοις ἀνδράσιν εἴρηται* (quae testimonia nullo modo neglegi debent) *παρώξυνεν, εἴτ' οὖν τὸ ἔγκλημα τὸ καθ' ἑαυτοῦ ἐπηλυγάσασθαι βουληθείς, εἴτε καὶ τὸν Νέρωνα ἐς μιαφονίαν ἀνόσιον προαγαγεῖν ἐθέλησας ἵν' ὡς τάχιστα καὶ πρὸς θεῶν καὶ πρὸς ἀνθρώπων ἀπόληται· ἐπεὶ δὲ καὶ ἐκ τοῦ προφανοῦς ὤκνουν τὸ ἔργον καὶ κρύφα διὰ φαρμάκων οὐκ εἶχον* (scl. Nero Seneca Sabina) *αὐτὴν ἀνελεῖν . . . κ. τ. λ.*

Refutare eorum ineptias, qui Senecam totum consilium contra Agrippinae vitam ignorasse, facinore perpetrato pro virili ejus ingenio, quae mutari non potuissent fortiter tolerasse contenderunt (cf. e. g. Boehmium l. l. p. 32) supersedeo; cur enim postquam Agrippinam etiam vivere audivit eam servare non studuit?

Agrippina necata infirmo summoque pavore oppresso Neroni, qui facinora optare neque perpetratorum memoriam tolerare potuit, Burrus centuriones et tribunos misit adulatione imperatoris facta probaturos. Ut Burrus militum ita Seneca civium animos sedare conatus est Neroni ora-

tione composita, qua matris mortem justam ejus criminum poenam fuisse demonstrare voluit.

Ne Tacitus quidem haec memorans verum omnium animum celat; „ergo non jam“ inquit „Nero cujus immanitas omnium questus anteibat sed Seneca adverso rumore erat, quod oratione tali confessionem scripsisset?“

Nero, ut conscientiam stimulantem comprimeret, cum facultate oratoria careret, (Tac. XIII. 3) in alia animum detorsit. cf. Tac. XIV. 14: „Vetus illi cupido erat curriculo quadrigarum insistere nec minus foedum studium cithara ludicrum in modum canere . . . nec jam sisti poterat, cum Senecae ac Burro visum, (cf. c. 15 „maerens Burrus ac laudans) ne utraque pervinceret alterum concedere“. —

Ad quem locum nihil fere habeo, quod addam. Neronem his negotiis ineptiisque occupatissimum non modo non cohibuerunt educatores verum etiam adjuverunt, semper ei morem gerentes, ut ipsis esset imperium cf. Cass. Dio. LXI. 20 [Nero citharoedus progressus est] *καὶ αὐτῷ καὶ ὁ Βοῦρρος καὶ ὁ Σενέκας καθάπερ τινὲς διδάσκαλοι ὑποβάλλοντές τι παρειστήκεσαν. καὶ αὐτοὶ τάς τε χεῖρας καὶ τὰ ἱμάτια, ὁπότε φθέγξαιτό τι, ἀνέσειον καὶ τοὺς ἄλλους προσεπεσπῶντο.*

Hos autem viros potentia sua modeste usos fuisse negari non potest, neque hoc mirum. Quae enim agebant et Neroni et Romanis placere debuerunt; Neroni, quia iracundus suspiciosusque adulescens facillime non sibi sed aliis revera esse imperium intellegere potuit, Romanis, quia amicis omni modo cavendum erat, ne ab aliis Nero instigaretur.

Gravissimas igitur poenas, quas Nero propter prodigia, post matris necem observata, in noxios vel in eos, quos noxios putabat, statuere voluit, lenire studuerunt eodem *modo, quo Neronis* imperi initio „caedibus obviam“ ierant

(Tac. XIII. 2.) cf. Cass. Dio. LXI. 18, qui cum mantes Neroni multis prodigiis visis, ejus mortem non nisi multis necatis evitari posse vaticinati sint Senecam adulescenti caedis avidissimo haec fere dixisse tradit: *ὅτι, ὅσους ἂν ἀποσφάξῃς, οὐ δύναται τὸν διάδοχόν σου ἀποκτεῖναι.*

Usque ad annum 62 nihil amplius de Seneca comperimus. Inde autem statim rerum conditionem prorsus mutatam esse intellegimus. Seneca Burrusque magna quidem auctoritate fruuntur sed principi suspecti sunt. Neque difficile est intellectu, quomodo tantopere res mutatae sint. Nero anno sexagesimo altero, annos viginti quinque natus summis facinoribus et sceleribus commissis libidinibus satiatus, nonnumquam aegritudine vexatus (Tac. XIV. 22. s. f.; 47.) non adulescens fuit, qui lenissimo quasi impetu regi potuit, sed tyrannus crudelis eodem modo homines metuit, quo metuebatur. Modestia praeterea, qua Burrus Senecaque potestate utebantur, Neronem impediebat, quominus voluntatem suam secutus summa imis confunderet et necatorum exulatorumque opibus facultates augeret.

Inprimis Burrus timendus erat, cui milites fidi erant, quod supra cum imperatoris mater occideretur vidimus. Hoc veneno necato (Tac. XIV. 51. „subito concessit vita Burrus incertum valetudine an veneno.“ Dio LXII. 13. *τοῦτον* (Burrum) *μὲν οὖν φαρμάκῳ διώλεσεν*, scl. Nero) imperioque praetorianorum inter duo diviso, qui inter se inimicissimi erant, (Tac. XV. 50.) Senecae potentia fracta est, qui variis criminationibus accusatur, magno certe Neronis gaudio, qui et a magistro molestissimo liberari et opibus ditissimi Senecae frui vellet. Tacitus varias, quibus Senecam adorti sunt accusatores criminationes enarrat, quas veras esse nemo negabit.

Seneca enim et ditissimus erat (quamobrem facile ua-

bis persuadebimus illum „studia civium in se vertisse".) et principem equis regendis talibusque occupationibus adjuverat et alios „eloquentiae laude" praecellit et „carmina factitabat saepius postquam Neroni amor eorum venerat".

Haec criminatio ceteris callide apposita est, quippe qua Senecae potentiam, veram hujus litis causam, qua nominata Neronis iram in semet ipsos convertissent, accusatores longius ab oculis removerent, quamquam e Taciti verbis (XIV. 52.): „certe finitam Neronis pueritiam et robur juventae adesse, exueret magistrum satis amplis doctoribus instructus majoribus suis" colligi potest, accusatores haud longe abfuisse, quin veram causam proderent.

Etiam Seneca oratione,[7]) qua a criminationibus se defendere studuit, de nulla re nisi de divitiis verba fecit, quas principem procuratori administrandas dare jussit, cum sibi „incumberent". In fine dixit: „superest tibi robur et tot per annos fultum fastigii regimen, possumus seniores amici quiete reponere", vicinitatem igitur Neronis effugere voluisse videtur.

Sed Romae manere pristinaeque cum discipulo amicitiae speciem servare debuit; periculosum quidem erat ingentibus cum divitiis sub avari principis oculis manere, periculosius tamen non obediendo huic, qum diu quaesiverat, occasionem praebere tollendi divitis et praeceptoris et summorum scelerum participis, quos quomodo occasione data Nero amoveret, Seneca ex Aniceti „maternae necis patratoris" (Tac. XIV. 62.) exilio intellegere poterat.

Itaque „instituta „quidem „prioris potentiae commutat,

---

[7]) Quo jure Merivalius l. l. 335. 1: illas orationes inter Senecam et Neronem neque habitas esse, neque si habitae essent, memoriae traditas esse posse, contendat nescio. —

prohibet coetus salutantium, vitat comitantis, rarus per urbem quasi valetudine infensa aut sapientiae studiis domi adtineretur" (Tac. XIV. 56.), sed auctoritate haud parva etiam fructus est, quod intellegitur ex Tac. XIV. 65: „Romanus secretis criminationibus incusaverat Senecam ut Pisonis socium[8]) sed validius a Seneca eodem crimine perculsus est." Illius potentiam nullo modo prorsus debilitatam censebimus, qui validius quam accusatus est accusatorem percellere potest.

Medio anno 64 (Tac. XV. 38.) „sequitur clades forte an dolo principis incertum ... sed omnibus, quae huic urbi per violentiam ignium acciderant gravior atque atrocior."

Nova urbs, vetere incendio deleta, aedificanda erat, defuerunt pecuniae, ad quas conferendas „pervastata Italia, provinciae eversae sociique populi Romani et quae civitatum liberae vocantur; inque praedam etiam dii cessere, spoliatis in urbe templis ... ferebatur Senecam, quo invidiam sacrilegii a semet averteret, longinqui ruris secessum oravisse". (c. 45.). Sed quis est, qui hanc secessus causam veram, qui eum tam religiosum putet, qui sine coelestium metu ad facinora taeterrima efficienda paratissimum sese praebuerat?

Ni magnopere fallor causa longe alia est; Seneca opes suas sibi servare et hanc ob causam imperatorem omnia conferendo pecunias vastantem effugere voluit. Sed cum iter ei non concessum, cum fortasse venenum ei paratum esset (Tac. XV. 45. s. f.) eo tempore Senecam illud dimisisse

8) Nipperdeyus pro voce socium amicum legi maluit; nescimus utrum Piso hoc jam anno contra Neronem conjuraret an cujus criminis particeps Pisoni Seneca factus sit, quamobrem quae vera sit lectio dubito.

puto, quod ut servaret tot pericula subierat. Tacitus quidem conticet, quod Dio tradit LXII. 25: Senecam divitias suas Neroni donum dedisse ad aedificia incendio deleto restauranda.[9]) Seneca divitiis orbatus Neroni dignus videri non potuit, cujus vitae insidiaretur, quamobrem non dubito, quin Nero eum quietem agere passus esset, nisi homo callidus, ut denuo re publ. administranda auctoritate frueretur contra imperatorem conjurasset.

Totus populus Romanus Neronem detestans jam longum per tempus ab eo liberari conatus est. Optime igitur Tacitus (c. 49.) „initium" inquit, „conjurationi non a cupidine fuit nec tamen facile memoraverim, quis primus auctor, cujus instinctu concitum sit, quod tam multi sumpserunt."

Propositum hujus conjurationis, quam Pisonis vocant, diversum traditur, alii ut Piso imperator fieret, alii ut post „occisum Pisonis opera Neronem Piso quoque interficeretur tradereturque imperium Senecae" destinaverunt. Quinam hi fuerunt? Praetorianorum duces, nempe Subrius Flavus tribunus praetoriae cohortis cum centurionibus velut Sulpicio Aspro. (Tac. XV. 65 et 49). Verisimile est Senecam militibus, qui Burro amico fidelissimi fucrant, confidere potuisse. Seneca igitur non dico caput totius conjurationis sed socius gravissimus fuit cum eum praetoriani sequerentur. Dubitanti igitur Tacito, „Seneca forte an prudens ad eum diem remeaverat" (cap. 60.) jure nostro affirmare poterimus Senecam prudentem remeasse.[10])

---

9) *Καὶ Σενέκας οὕτως ἐτελεύτησε, καίπερ τήν τε συνουσίαν τὴν πρὸς αὐτὸν, ὡς καὶ ἀσθενῶν, προϊέμενος, καὶ πᾶσαν αὐτῷ τὴν οὐσίαν ἐπὶ τῶν οἰκοδομουμένων προφάσει κεχαρισμένος.*

10) cf. Merivalium VI. 364. if not actually engaged in the plot we may infer I think from Tac. that he (Seneca) was aware of it.

Conjuratio intemperantia Flavi Scaevini proditur (Tac. XV. 54 sq.) „Antonius Natalis de Pisone primum fatetur, deinde addit A. Senecam sive internuntius intra eum Pisonemque fuit, sive ut Neronis gratiam pararet, qui infensus Senecae omnes ad eum opprimendum artes conquirebat.“

Princeps, qui olim amicus sibi fuerit, eum nunc inimicissimum factum esse intellexit. Piso sive ignavia sive mentis quasi stupore captus mansit iners neque aperta pugna tyrannum adoriri ausus domi „abruptis brachiorum venis“ obiit. — G. Silvanus tribanus praetoriae cohortis Senecam „percontari jubetur an dicta Natalis suaque responsa nosceret.“[11]) Seneca verba relata alio sensu dicta esse demonstrare conatus cur salutem privati hominis incolumitati suae anteferret interrogavit. Superbam et dignam, quae animadvertatur, sententiam addidit: „Nec sibi promptum in adulationes ingenium idque nulli magis gnarum quam Neroni, qui saepius libertatem Senecae, quam servitium expertus esset.“ Haec enuntiata a viro, qui post Claudi mortem, ut Agrippinae placeret, *ἀποκολοκύντωσιν*, post Agrippinae mortem Neroni „confessionem“ scripserat, qui Neronis libidinum ineptiarumque fidelissimus adjutor tam diu fuerat quam consiliis suis non repugnaret, ridicula sunt.

Sed constantia animi, qua ad mortem sese paravit, postremo vitae spatio philosophum se esse probans, summa admiratione digna est.

Tacitus de Senecae morte referens miram narratiunculam addit, Paulinam uxorem multos annos minorem natu propter amorem viri a Seneca petivisse, ut sibi cum eo mori liceret; neque hunc ejus gloriae adversum fuisse immo brachia ei

---

11) G. igitur Silvanus conjurationis socius (Tac. XV. 50.) non proditus esse videtur.

ferro exsolvisse. Seneca diu animam agente mortuo Neronis jussu Paulinam servatam esse, „ne glisceret invidia crudelitatis."

Non possum, quin pulcherrimam hanc narratiunculam postea a Senecae amicis compositam ducam.

Seneca enim in villa sua apud quartum lapidem mortuus est, Nero Romae mansit (nemo enim imperatorem ex urbe egressum esse ut praeceptoris mortem ipse inspiceret tradidit). Credo igitur Paulinam, cujus venae diu ante mariti mortem solutae erant, eo tempore mori debuisse, quo post Senecae mortem nuntium Senecae mulieris quoque venas solutas esse mitti Romam, et inde rus renuntiari potuerit vitam ejus servandam esse.

Simpliciorem fideque digniorem narrationem legimus apud Dionem hanc: Senecam voluisse uxorem secum mori sed marito antea defuncto Paulinam servatam (scil. ab iis, qui aderant) esse, cf. Dio. LXII. 25.

Seneca supremum diem obiit mense Aprili anni 65 p. C. n. (cf. Clinton. fast. Rom. p. 47).

Seneca non tam philosophus quam homo publicis negotiis deditus erat. Unum semper finem ante oculos habuit omnibus modis potentiae et servandae et augendae. Neque taeterrima facta abhorruit, quibus propositum efficere studuit. Prudens per longos annos periculosum locum tenuit gubernans illum hominem, de quo inter familiares dici solebat: „non fore saevo illi leoni, quin gustato semel hominum cruore ingenita redeat saevitia". (schol. ad Juv. V. 109.) Senecam ab hominibus temere necandis abstinuisse obviam vero ivisse tyranno constat. Seneca viam suam constanter ingressus est; hanc ob causam immensas pecunias collegit, hanc ob causam homo politicus fide punica, quibus antea *conjunctus* erat velut inimicissimos insidiis oppugnavit.

Dio Senecam vituperans *πάντα* inquit *τὰ ἐναντιώτατα οἷς ἐφιλοσόφει ποιῶν ἠλέγχθη* (LXI. 10.) Sed virum non tantum ex scriptis cum factis comparatis judicare oportet; neque exspectabimus scripta viri rebus publicis dediti prorsus cum ejus factis consentire. Senecae deliciae et *πόνων ἀνάπαυσις* erat philosophiae studium, quod in hac occupatione saepe alias sententias commodavit atque in vita secutus est, quis est, qui miretur?

M. q. s. qui Senecam acerrime vituperant philosophi verbis cum viri publici actis comparatis eodem modo errant atque qui actis ejus non perpensis ex solis scriptis philosophum in coelum tollere volunt. —

Caput II.

Capite priore Senecae vita descripta hoc de tempore agam, quo singula ejus scripta quae ad nos pervenerunt, eum composuisse putem.

Demonstravisse me credo, hujus viri vitam occupatissimam negotiis publicis semper fuisse. Qui autem Nerone regnante et principem et cives imperio tenuit res ejus temporis, quo scripsit, non nisi rarissime et cautissime significare potuit (cf. epist. 118. 2. „Numquam potest deesse quod scribam, ut omnia illa quae Ciceronis implent epistulas transeam, quis candidatus laboret, quis alienis, quis suis viribus pugnet e. q. s. cf. Haasi praef. ad tertium edit. vol. p. I.).

Quamobrem e plurimis Senecae scriptis summa tantum cum difficultate intellegi potest, quo anno composita sint.

Cum igitur primum, quibus annis dialogi, quos vocant, compositi sint demonstrandum suscipiam illo statim ordine de illis loquar, quo eos compositos esse puto.

Ad Novatum de Ira

libri tres. (Dialogus III — V.)

In his quoque libris auctor multis verbis facta, ad quae eum se rettulisse putares ita fere semper quasi velavit, ut divinare magis quid verum sit debeamus quam traditum accipiamus. Singula ergo examinanda erunt.

Tres de ira libri, qui arcte inter se cohaerent, dedicati sunt M. Annaeo Novato Senecae maximo natu fratri, qui posteriore tempore a Junio Gallione adoptatus Gallionis nomen accepit. Quo tempore adoptatus sit nescitur.

M. Annaeus Seneca rhetor hunc filium semper Novatum adlocutus est. M. Seneca saepius senem se nominat, cf. Contr. I. prooem.: „Sed cum multa jam mihi ex me desideranda senectus fecerit, oculorum aciem retuderit, aurium sensum hebetaverit, nervorum firmitatem fatigaverit“ e. q. s. Novatus vivo patre civilibus officiis operam dedit, cf. M. Sen. praef. l. II. ubi Melam tertium filium adloquens haec habet: „Fratres tui foro et honoribus parant.“ Quia semper a patre Novatus nominatur colligimus eum non adulescentem sed juvenem a Gallione adoptatum esse.

Pergamus ad ipsos Senecae de ira libros. Nullum factum in his memoratum invenimus, quod post Caligulam commissum est. Hoc Lehmanno oppono, cui (cf. Philol. VIII. 316 sqq.) verba Dial. V. 3. 6 ad christianorum insectationem referri posse videntur. Describuntur hac paragrapho tormenta, quibus potentes viri ira seducti alios vexaverint. Seneca demonstrare vult Aristotelis sententiam, „calcar iram esse virtutis“ falsam esse (Dial. V. 3. 1.)

Ostendit igitur, quam taetra sit irae rabies, quibus horridis instrumentis vel adparatibus utatur. Liceat exscribam paragraphum.

„Ne quem fallat tamquam aliquo tempore aliquo loco profutura ostendenda est rabies ejus effrenata et adtonita adparatusque illi reddendus est suus, eculei et fidiculae et ergastula et cruces et circumdati defossis corporibus ignes et cadavera quoque trahens uncus, varia vinculorum genera, varia poenarum, lacerationes membrorum, inscriptiones frontis et bestiarum immanium caveae. Inter haec instrumenta conlocetur ira, dirum quiddam atque horridum stridens omnibus per quae furit tetrior."

Talia Lehmannus Senecam cum educandi Neronis periculumsubiisset ad discipuli notissimum vitium se referentem scripsisse arguit.[1])

Quia Nero christianorum sectae addictos pice litos comburi jussit paragraphoque citata Seneca de ignibus circumdatis corporibus loquitur, nullo modo necesse est haec verba ad Neronis saevitiam referri, praesertim cum philosophus ipse tradat se sub Caligula homines igne combustos vidisse, cf. Nat. Quaest. IV. praef. 17: „Videbam apud Cajum tormenta, videbam ignes, sciebam olim sub illo in eum statum res humanas decidisse, ut inter opera misericordiae haberentur occisi." Ad haec cf., quaeso, Suetoni capitis in vita Caligulae 27 verba: „Multos homines honesti ordinis, deformatos prius stigmatum notis ad metalla aut ad viarum munitiones aut ad bestias condemnavit, aut bestiarum more

1) Und da Nero's Jähzorn bekannt war, so passt es sehr gut, dass Seneca gerade beim Beginn seiner Stellung sich über die Bekämpfung des Zornes ausgesprochen hat. cf. de Claud. et Ner. p. 11.

quadrupedes cavea coercuit aut medios serra dissecuit ... Atellanae poetam ob ambigui joci versiculum media amphitheatri arena igni cremavit."

Verbis Senecae Suetoni verba respondent, neque dubito quin Seneca l. l. ad Caligulam referat.

Quod si verum est statim apparet, Cajo vivo haec scribi nequivisse eodemque modo constat Claudium iracundissimum hominem fuisse, neque dubito quin prooemio primi de ira libri Seneca Claudium descripserit, videas enim quantopere ejus, quamquam longior est, cum Suetoni irati Claudi descriptione congruat, quam legimus capite 30 Claudi vitae „risus indecus, ira turpior, spumante rictu, humantibus naribus, praterea linguae titubantia caputque cum semper tum in quantulocumque vel maximo tremulum". Facillime Senecam hominem, cujus ira notissima erat, quasi exemplum sumere putuit in describendis malis ex ira orientibus, neque credamus oportet illum principem significantem omnia hujus irae signa describere debuisse.

Scriptos igitur esse hos libros annos quadragesimo primo[2]) post Caligulae mortem et ante Senecae exilium puto; semper enim id nobis animo tenendum est, Senecam fratrem, quem alioquin semper Gallionem vocat, non nisi his libris Novatum appellare. Hos igitur libros Senecae scriptorum, quae ad nos pervenerunt, veterrimos esse contendo.[3])

---

2) Clinton F. R. I. p. 25. non diu post Caligulae mortem hos libros compositos esseputans sententiam suam verbis dial. V. 18. 3. „modo C. Caesar" e. q. s. fultam credit. Supra jam demonstravi (p. 5.) Senecam hac voce etiam longum tempus indicare.

3) cf. quae adnotavi ad Dialogum sextum adnotatione quarta (p. 31.).

Ad Polybium de consolatione,

(Dial. XI.)

Scriptum hunc dialogum puto fine anni 41 aut initio anno 42 cf. cap. decimi terti paragraphum alteram „Hic (Claudius) Germaniam placet, Britanniam aperiat et patruos triumphos ducat et novos“ cum Dionis libri LX. capite 21, quo anno 43 hanc expeditionem factam memorat, „*ἐλθούσης δὲ τῆς ἀγγελίας ὁ Κλαύδιος τῷ συνάρχοντι, τά τε ἄλλα καὶ τούς τε στρατιώτας ἐνεχείρισεν αὐτὸς δὲ ἐξεστρατεύσατο.* Multo ante hanc expeditionem paratam esse intellegitur Dionis verbis: *εἴρητο (Κλαύδιος) γὰρ αὐτῷ (τῷ Πλαυτίῳ) εἴ τι βιαιότερον γίγνοιτο τοῦτο ποιῆσαι (μεταπέμπεσθαι τὸν Κλαύδιον) καὶ παρασκευή γε ἐπὶ τῇ στρατείᾳ πολλὴ τῶν τε ἄλλων καὶ ἐλεφάντων προσυνείλεκτο.*

Ad Helviam matrem de consolatione.

(Dialogus XII.)

Hic quoque dialogus in exilio scriptus est. Quod non statim post adventum in Corsicam Seneca periculum matrem de exilio fili carissimi consolandi subiit prodit verbis primi capitis „saepe jam ... impetum cepi consolandi te saepe continui ... dolori tuo dum recens saeviret sciebam occurrendum non esse .. exspectabam itaque dum ipse vires suas frangeret.“

Praeterea linguam incolarum insulae observaverat, quod apparet ex 7, 9. verbis „Transierunt deinde Ligures in eam, transierunt et Hispani, qnod ex similitudine ritus apparet: eadem enim tegmenta capitum, idemque genus calceamenti, quod Cantabris est et verba quaedam.“ Verba quaedam dialecto immixta non statim ab advena sed pedetemptim ab incola animadverti possunt. Certus annus definiri non potest, quo hic dialogus scriptus sit, quem Senecam anno 42 aut 43 composuisse suspicor. —

Ad Paulinum de brevitate vitae

(Dialogus X.)

Hujus dialogi tempus Lehmannus recte statuit. 13. 8. „Avertinum montem extra pomoerium esse“ narrat Seneca. Tacitus sub anno 49 (XII. 23.) ad notat „et pomoerium urbis auxit Caesar more prisco.“ (cf. Gell. N. A. XIII. 14. 4. 7. „Aventinum antea .. extra pomoerium exclusum post auctore divo Claudio receptum.“)

Cum Seneca nullo verbo se in exilio esse prodat statim post ejus Romam reditum eum hunc dialogum composuisse putabimus.

Dialogum VI.

qui inscriptus est „De Consolatione ad Marciam", Lehmannus scriptum fuisse contendit anno quadragesimo primo p. C. n. ante Senecae exilium. Id quod falsum puto.

Ipsum igitur dialogum adeamus, quem Romae scriptum esse luce clarius est cf. caput 16, 2: „In qua istud urbe, di boni, loquimur? in qua regem Romanis capitibus Lucretia et Brutus dejecerunt."

Legimus initio cap. 10 „quicquid est hoc, Marcia, quod circa nos ex adventicio fulget, liberti, honores, opes, ampla atria et exclusorum clientium referta vestibula, clara nobilis aut formosa conjux, ceteraque ex incerta et mobili sorte pendentia alieni commodatique apparatus sunt."

Quibus in verbis cum Lehmanno facio, qui non sine causa ea a Seneca scripta putat, sed ita, ut ejus res illustrarent. Loquitur igitur (ceteris omissis, satis jam supra de Senecae divitiis locuti sumus; videas autem, quam mire haec cum Suilli accusatione quadrent.) de uxore Seneca.

Seneca uxorem duxerat,[4]) cujus nomen ignoramus, hanc

4) Epist. 50. 2. „uxoris meae fatuam scis hereditarium onus in domo mea remansisse" et Dial. V. 36. 3. „Cum sublatum e conspectu lumen est et conticuit uxor moris mei jam conscia e. q. s." e quibus verbis concludo haec: et, cum Seneca hunc locum scripserit, vixisse priorem uxorem, et, cum (ut in textu demonstrare conatus sum) haec uxor ante mariti exilium mortua sit, de ira libros ante hoc exilium scriptos esse.

ante mariti exilium mortuam esse verisimile est, quia Seneca in consolatione ad Helviam matrem (Dial. XII.) nullo verbo ejus tunc etiam vivae mentionem fecit sed filium suum viginti dies ante patrem exulatum mortuum esse narrat in manibus Helviae aviae.

Alteram deinde uxorem duxit Seneca, cujus nomen Paulinam ipse tradidit. (cf. Tac. XV. 60. „ipsi cum Pompeja Paulina") Quo anno Seneca hanc uxorem duxerit nescitur,[5]) sed optime sumamus, eum non nisi post exilium Paulinam uxorem duxisse, quia aliter inter exili terrores enarratos, certe hunc non omisisset separatum se esse ab uxore amata.

Qui autem Senecam l. l. VI. 10, 1. de suis rebus locutum esse putat, laudes „clara nobilis aut formosa conjux" non priori uxori sed Paulinae attributas esse facile concedet, perpensis et blanditiis, quibus Seneca epist. 104. de illa egit, magnum uxoris amorem ostendentibus et Dionis verbis: *ἐπιφανέστατον γάμον.*

Ex antecedentibus igitur hunc dialogum post Senecae exilium compositum esse sequitur.

Negat quidem Lehmannus post exilium componi potuisse, sed causae, quas affert, demonstrandi vi carent. Dicit enim (Philol. VIII. p. 312.) „Verisimile non esse Senecam post exilium hunc dialogum scripsisse, quia initio

---

Quae Dial. XII. 18. 6. „mater" appellatur Senecae uxorem fuisse non puto, quia si „Marcus blandissimus puer" filius Senecae fuisset hoc certe altero filio modo mortuo (Dial. XII. 2. 5.) rhetorice exornasset.

5) Anno certe 57 uxorem eam jam habuit; cf. Dionis c. 10. l. LXI, qui sub hoc anno inter alias in Senecam contumelias ingestas ταῦτα inquit *δηλοῖ τάς τε ἀσελγείας ἃς πράττων γάμον τε ἐπιφανέστατον ἔγημε καὶ μειρακίοις ἐξώροις ἔχαιρε. κ. τ. λ.*

Claudi imperi exulatus et octo annos post revocatus principis educator factus sit.“ — Nemo autem intelleget, quidni Seneca Neronis educator consolationem scribere potuisset. Rectissime Lehmannus hunc dialogum a Seneca in exilio compositum esse non posse contendit, sed causae, quas affert leves sunt. Dicit enim, hanc cum consolationem in exilio aut post exilium scripsisset in aliorum detrimentis enarrandis sua quoque enarrasse putandus esset. (Philol. p. 312. De Calig. et Ner. p. 10.) Quod non probabimus ipsis auctoris verbis initio cap. alterius collatis: „Scio a praeceptis incipere omnes, qui monere aliquem volunt et in exemplis desinere. Mutari hunc interim morem expedit“; neque tamen omnino exempla enumerare omittit sed „duo tibi ponam ante oculos exempla“ persequitur, Octaviae et Liviae mentionem faciens, quae utraque filium amiserat. Neque tale exemplum hoc loco laudatum esse vituperabimus, sed exilium deplorare eo loco, quo matrem de fili morte consolari vult auctor ridiculum fuisset, neque qui sororem et uxorem Augusti fortiter dolorem, in amissis filiis captum, tolerasse narravit, adicere potuit se quoque filium amisisse neque immodice lugere. —

Seneca „tertius“ inquit „jam praeteriit annus, cum interim nihil ex primo illo impetu cecidit.“ (VI. 17.) Metilius (16. 8.) igitur Marciae filius tres annos ante mortuus est, quam Seneca hanc consolationem scripsit. Cur tam diu post mortem fili Marciam consolari conatus est philosophus? Ipse obiter adumbrat se impeditum fuisse, quominus statim post Metili mortem periculum consolandae matris subiisset verbis (VI. 1. 8.): „cupissem itaque primis temporibus ad istam curationem accedere.“ Nescio qua re Seneca impeditus fuerit, neque ex hac cunctatione quidquam de tempore hujus dialogi concludi posse puto. Lehmannus

quidem (de Claud. et Nor. p. 9.) conjungit quod Caligula scripta Cremuti Cordi, Marciae patris, „esse in manibus lectitarique permisit“ (Suet. Cal. 16.) et quod, cum Seneca dialogum sextum scripserit, Metilius tres annos mortuus erat, ita, ut hunc dialogum quarto anno imperi Caligulae aut propter hujus imperatoris in Senecam invidiam inter Claudi imperi initium et Senecae exilium compositum esse contendat. Quae res nullo modo conjungi possunt.

Apud Senecam enim sententiarum connexus hic est; et in morte patris scriptis ejus servatis et in morte fili, qui ante tres annos mortuus est fortem te praebuisti. Quomodo quis ex his, scripta patris eodem fere tempore lectitari permissa esse, quo Metilius mortuus sit, colligere possit non intellego, quamquam Lehmannus hic causae cardinem ponit.

Ego igitur hunc dialogum a Seneca ex exilio regresso compositum esse puto.

Ad Serenum: nec injuriam nec contumeliam accipere sapientem

sive

De Constantia Sapientis.

(Dial. II.)

Facile, quem ad finem alter dialogus compositus sit perspicitur. Seneca semet ipsum defendere conatur; contra quid?

De hac quaestione magnopere a Lehmanno dissentio, qui postquam in Philologo vol. VIII hunc dialogum anno 49 compositum esse contendit, (laudatis cap. 14. prioribus duabus paragraphis) postea in libro de Claud. et Ner. ad annum 58 rettulisse videtur[6]) laudato eodem loco.

Inspiciamus verba: „Tanta quosdam dementia tenet, ut sibi contumeliam fieri putent posse a muliere, quid refert quam habeant, quot lecticarios habentem, quam oneratas aures quam laxam sellam . . .“ pergit scriptor quosdam a cinerario, ostiario, nomenclatore, cubiculario injurias sibi adlatas moleste ferre; tum quaerit, „quid ergo sapiens non accedet ad fores, quas durus janitor obsidet? Ille vero“ e. q. s.

Equidem libenter concedo me non intellexisse, cur haec

6) Dialogo enim septimo in anno 58 posito p. 14 sic pergit „Etwa derselben Zeit glauben wir auch diese Schrift zuweisen zu müssen.

(ut Lehmannus voluit, cf. philol. VIII. p. 316) ad Senecae vitam referrentur, neque quomodo neque de qua re se excusare studuerit philiosophus ex verbis alterius paragraphi colligere possum.

Mea quoque s. Seneca criminationem sibi illatam repellere vult, quod ego quoque ut Lehmannus anno 58 eum conatum esse puto, sed prorsus aliis causis motus sum.

Notissima res est, Senecam anno 58 a P. Snillio accusatum esse. Tacitus addit enumeratis Suilli in Senecam criminationibus: „nec deerant, qui haec isdem verbis aut versa in deterius Senecae deferrent.“ (XIII. 43.) Nunc quaeso cf. quam bene cum his accusationibus, quibus tangi non posse sapientem Seneca demonstrare vult, verba ultimi hujus dialogi capitis congruunt: „Non est in rixam colluctationemque veniendum; procul auferendi pedes sunt et quicquid horum ab imprudentibus fiet (fieri autem nisi ab imprudentibus non potest) neglegendum et honores injuriaeque volgi in promiscuo habendae nec his dolendum, nec illis gaudendum alioquin multa timore contumeliarum aut taedio necessaria omittemus publicisque et privatis officiis ... §. 3: quo quisque honestior genere fama patrimonio est, hoc se fortius gerat, memor in prima acie altos ordines stare contumelias et verba probrosa et ignominias et cetera dehonestamenta velut clamorem hostium ferat“. — Haec optime ab illo dicta esse puto, qui ad acerrimas Suilli accusationes ne uno quidem verbo responderat, et cum ei hoc ab amicis crimini datum esset se defendere voluit demonstrando sapientem nec injuriam nec contumeliam accipere. Scriptum igitur dialogum alterum puto fine anni 58.

Ad Gallionem de vita beata.

(Dial. VII.)

E titulo statim et ex allocutione „Gallio frater“ appa-ret, post Novati adoptationem hunc librum scriptum esse. Titulus non cum toto scripto convenit, sed cum sola priore parte. Qua parte Seneca, quid sit beate vivere exponit usque ad caput sextum decimum, quo totam demontrationem sic finit: „ergo in virtute posita est vera felicitas“. Sequitur altera pars mutila in fine, qua se ab opprobriis adversariorum defendit, qui „aliter loqueris aliter vivis“ ei obstrepuerunt. Qua ex parte facillime tempus, quo dialogus compositus sit, statuemus.

Initio cap. 17. leguntur opprobria, quibus adversarios in se impetum facientes fingit philosophus, quae omnes fere ad id unum spectant philosophum, qui se vitae bona negligere dixisset, maximis tamen divitiis et fructum esse et frui, quod philosophum vel sapientem non decere. Quod Seneca contra has accusationes mira ratione sese defendere studet, ut, et sapientem se non esse (17. 3.) et philosophum meliore modo divitiis uti quam voluptatum consectatores, contendat nunc omitto quaerens, qui fuerint Senecae obtrectatores? Neque mihi dubium est, quin Seneca a Suillio accusatus non modo aliorum ut Sereni indignationem moverit, sed etiam a fratre interrogatus sit, quidni sese defendisset. Miro enim modo nonnulla ex Suilli et ex ea, quam apud Dionem (LXI. 10.) legimus, accusatione cum Senecae verbis cap. 17 congruunt.

Sic: „cur non ad praescriptum tuum coenas? cur tibi nitidior supellex est (§. 2.)“ cum: *καὶ τὰς πολυτελείας τῶν ἄλλων αἰτιώμενος πεντακοσίους τρίποδας κιτρίνου ξύλου ἐλεφαντόποδας ἴσους καὶ ὁμοίους εἶχε, καὶ ἐπ' αὐτῶν εἱστία.* Verba: adice si vis cur trans mare possides, cur plura quam nosti?“ comparari possunt cum Dionis loco LXI. 10. supra (p. 13.) citato et cum Taciti verbis: „Italiam et provincias immenso faenore hauriri“.

Neque posteriore tempore, cum Seneca iterum anno 62 ob „ingentes et privatum modum evectas opes (Tac. XIV. 52.) accusaretur haec scripta esse possunt, quia eo anno Seneca „prioris potentiae instituta „commutans nullo modo sic confidenter de divitiis loqui potuit, ut fine cap. 22. diceret: „Mihi divitiae si effluxerint nihil auferent nisi semetipsas, tu stupebis et videberis tibi sine te relictus si illae a te recesserint. Apud me divitiae aliquem locum habent, apud te summum ac postremum; divitiae meae sunt, tu divitiarum es“. Qua ex verborum nube apparet, Senecam se divitias amplas possidere fateri. Itaque hunc quoque dialogum anno 58 a Seneca compositum esse puto.

Ad Serenum de tranquillitate animi.

(Dial. IX.)

Primo hujus dialogi capite Seneca Serenum contra animi fluctuationem, qua modo elatus modo demissus esset auxilium petentem inducit, neque cum Lehmanno (de Claud. et Ner. p. 11) putandum est Senecam in his querelis de se ipso sensisse, qui in sequentibus capp. longe firmiorem animum gloriatur quam qui hac fluctuatione laboret. Verba §. 10 „honores fascesque“ igitur non ad Senecae praeturam referenda, sed in universum pro „auctoritate frui“ dicta esse puto. Qua si fruitur Serenus „promptus compositusque“ sequitur philosophos suos, rebus adversis autem („ubi aliquid animam insolitam arietari percussit“) veloci cursu ad otium convertitur (§. 11.), sed „ubi lectio fortior erexit animum“ agilem denuo sese praestat. Seneca animi ejus infirmitatem sanare studens ostendit verum in medio esse, et praetorem et philosophiae praeceptorem alios docendo juvare contendens. „Longe itaque optimum est miscere otium rebus, quotiens actuosa vita impedimentis fortuitis aut civitatis conditione perhibebitur, numquam enim usque eo interclusa sunt omnia ut nulli actioni locus honestae sit“; neque citissime fugiendum temporibus adversis factis sed sensim relato gradu et „delectu“ inveniendum esse „aliquid in quo virtutis studiosus utilis civitati sit“; operam enim civis boni civitati numquam inutilem esse.

Hic fere sensus totius demonstrationis, qua Serenum

animi tranquillitatem docere vult. Qua in demontratione id unum animadvertendum esse mihi videtur, cum cetera omnia in universum dicta sint, quod nullo hujus scripti loco Senecam se ipsum nominat aut potius denotat, nisi quod nonnumquam fieri concedit, quod quis dignitate aut ordine insignis locum ampliorem cum studiis commutat; numquam autem hunc locum prorsus deserendum esse contendit. Et observatione dignam puto sententiam (4. 2.) „cum delectu inveniat aliquid, in quo utilis civitati sit;“ non dicit: in quo utilis philosophiae sive litteris sed „civitati“ sit.

Certis ad tempus, quo compositus sit, hujus dialogi definiendum ansis careo sed sententia mea est haec: cum tota argumentatione Seneca demonstrare voluisse videatur, illum vituperandum non esse, qui publicis officiis functus otium rebus misceret quia numquam inutilis esset civis boni opera, qui alios docendo civitatem juvaret („si a prima te rei publ. parte fortuna submoverit stes tamen et clamore juves et si quis fauces oppresserit stes tamen et silentio juves“) Senecam non „statim post reditum ex exilio“ (Lehm. de Claud. et Ner. 10) hunc dialogum scripsisse putarim, sed eo fere tempore, quo non jam „in prima rei publ. parte“ stetit, quo instituta prioris potentiae commutavit, i. e circa annnm 62.

Ad Lucilium de providentia.

(Dial. I.)

Lehmanno, hunc dialogum anno 62 scriptum esse putanti, cum Seneca consuetudine Demetri Cynici utatur amici Paeti Thraseae et eximia veneratione Catonem colat, certum factum nullo loco memorans, nihil habeo quod opponam.

Ad Serenum de otio.

(Dial. VIII.)

Supra demonstrare conatus sum (p. 18) Senecam non statim post colloquium anno 62 cum Nerone habitum ab aula imperatoria recessisse sed, specie amicitiae cum imperatore servata, Romae mansisse. Anno tamen 64 „ficta valetudine quasi aeger nervis cubiculum non egressus est". (cf. Tac. XV. 45.) Hoc anno hunc dialogum compositum duco.

Ex verbis priorum capp. apparet Senecam senem esse, desiisse publicis officiis operam dare, Epicuri sententiam sequi: „non accedet ad rem p. sapiens nisi si quid intervenerit". Cujus sententiae causam late patere persequitur et inter causas, quas enumerat adfert etiam, sapientem non accessurum esse ad rem p. „si valetudo illum inpediet". Sed etiam alia re impeditur sapiens, quominus rebus pp. fungatur, „corruptior est res publica quam ut adjuvari possit". Videas quam optime haec congruunt cum rebus a Nerone anno 64 gestis, quas Tacitus XV. 33—45. tradidit.

Hunc dialogum ultimum Senecae scriptorum nonnullis fortasse epistulis exceptis fuisse puto.

Lehmannus, qui cum ceteris vv. dd. Senecam statim post notissimas illas orationes Roma rescessisse putat, quod omni verisimilitate caret, hunc dialogum in anno 62 posuit.

Saturam cujus titulus est.

„Divi Claudi *ἀπολοκύντωσις*“ statim post Claudi mortem Senecam composuisse nuper demonstravit Franciscus Buecheler in Symbb. philoll. Bonn. p. 33 sqq.

Crudeli Claudio mortuo puer imperator factus est, quem ut a crudelitatis vitio absterreret magister

De Clementia

libros duo composuit. Seneca ipse tempus significat verbis c. 9 §. 2 prioris libri: „Cum hic aetatis esset, (divus Augustus) quod tu nunc es duodevicesimum egressus annum“. — Nero natus est ante diem duodevicesimum Kal. Januar. anni 38; (cf. Suet. Nero. 6,) duodevicesimum annum igitur egressus est non ante diem septimum decimum Kal. Jan. anni 56. Putamus igitur Senecam hos ll. composuisse anni 56 initio. Rectissime enim Lehmannus post caedem Britannici tantis laudibus Neronis clementiam Senecam extulisse putandum non esse adnotat.[7])

---

7) Britannicus natus est pridie Idus Febr. anni 41 (cf. Lehmanni de Claud. et Ner. additamentum post pag. 122) mortuus est „festis Saturno diebus (Tac. XIII. 15) anni 55. Saturno festa celebrabantur a die sexto decimo usque ad diem decimum ante Kal. Jan. (cf. Prelleri Mythol. Rom. p. '413 sqq.) Taciti igitur verba „quo quartum decimum aetatis annum Britannicus expleret“ accurata non sunt.

De Beneficiis libri septem.

Quo anno hi libri compositi sint incertissimum est. Probo tamen Lehmanni sententiam anno 58 eos scriptos esse contendentis. Causis quibus hoc demonstrari putat, Senecam scilicet tribus locis (I. 9, 4; 10, 2; III. 16, 2) ad Neronis Poppaeae Sabinae amorem ardentissimum sese referre aliam adici liceat.

Loco enim IV. 21, 5: „Immo amplius adiciam: est aliquando gratus etiam, qui ingratus videtur, quem mala interpres opinio in contrarium tradidit. Hic quid aliud sequitur quam ipsam conscientiam? quae etiam obruta delectat, quae concioni ac famae reclamat et in se omnia reponit, et cum ingentem ex altera parte turbam contra sentientium adspexit, non numerat suffragia, sed una sententia vincit. Si vero bonam fidem perfidiae suppliciis affici videt, non descendit e fastigio, sed supra poenam suam constitit.“ et VI. 8. 4: „Adversarius meus, dum contraria dicit et judicem superbia offendit et in unum testem rem demittit, causam meam erexit, non quaero an pro me erraverit: contra me voluit“ auctorem ad Suilli accusationem respicere puto.

Ne quis miretur me saepius in statuendis Senecae operum annis tantam vim huic accusationi tribuisse, in memoriam reduci fortasse operae pretium est, hac accusatione Senecam usque ad id tempus praepotentissimum primum ab hoste petitum locum suum stabilem non jam esse intellexisse, quo vehementer animo eum motum fuisse credemus.

Naturalium Quaestionum libri septem.

Horum librorum ut tempus statuamus a Seneca ipso certam accipimus ansam.

Loquitur enim initio libri sexti de terrae motu quo Campania vastata est. Hunc motum fuisse dicit Nonis Februariis Regulo et Verginio coss. i. e. anno 63.[8]) Constat igitur post Nonas Februar. anni 63 hunc librum a Seneca compositum esse. Sed ni magnopere fallor, terminus quoque post quem liber sextus septimusque compositi esse non potuerunt demonstrari postest.

Libro enim septimo Seneca de cometis loquitur. Dicit 17, 2: cometes, „qui sub Nerone Caesare adparuit et cometis detraxit infamiam.“ Statim deinde cap. 21, 3 Romanos hunc cometem per sex menses vidisse tradit. Tacitus et anno sexagesimo (XIV. 22) et anni sexagesimi quarti fine (XV. 47) cometes visos esse narrat.

Seneca de comete, quem ipse viderat, dicit: „cometis detraxit infamiam“, — quae verba facillime explicantur et Taciti et Suetoni verbis. Tacitus cap. 22 l. XIV. haec habet: „Inter quae et sidus cometes effulsit, de quo volgi opinio est tamquam mutationem regis portendat, igitur quasi jam depulso Nerone quisnam deligeretur anquirebant.“ —

---

8) Tacitus quidem hunc terrae motum sub fine anni 62 adnotavit. (XV. 22.) Senecae tamen hujus casus aequali majorem fidem habeo. Fortasse Merivalius jure suo hanc discrepationem inde ortam esse, quod motus anni 62 fine inceperint anno 63 finiverint putat (l. l. VII. 307.).

Suetonius in Neronis vitae cap. 36 „Stella crinita“ inquit „quae summis potestatibus exitium portendere vulgo putatur per continuas noctes oriri coeperat“ (cf. Senecae verba VII. 21. 3 sex enim mensibus ... spectandum se praebuit.)

Cometes igitur ceteris eo detraxit infamiam, quod spem Romanorum fore ut Nero moreretur fefellit. Quia autem Seneca, cui cometes tractanti ante omnia id agendum erat, ut si potuit a se ipso visos memoraret, non nisi de hoc uno anni sexagesimi comete loquitur pro certo contendere poterimus, eum librum septimum ante cometem, qui fine anni sexagesimi quarti apparuit, scripsisse.

Sed etiam diligentius tempus, post quod hi ultimi libri scribi non poterant, statuere possumus. Incepit enim ante diem quartum et decimum Kal. Sextiles „clades omnium, quae huic urbi per violentiam ignium acciderant, gravior atque atrocior.“ Nusquam a Seneca hoc incendium memoratum est, quae tamen memoratio locis nonnullis aptissima fuisset.

Sic VI. 2 nihil de hac clade dicitur neque in ejusdem libri cap. nono „Hoc apud nos quoque videmus accidere quotiens incendio laborat pars civitatis“ e. q. s. ad summam illam cladem referri putamus.

Obtendet fortasse aliquis mihi; num tu locum cap. tricesimi alterius neglexisti, quo disertis verbis dicitur: „Anima in expedito est habenda sive illam insidiae sive morbi petent .. sive vasta vis ignium urbes agrosque pari clade complexa.“

Quem locum ad Romae incendium spectare nego, aptissime enim haec verba ad Lucilium scripta ad „Lugdunensem coloniam exustam“ referri possunt, quam Liberalem lugere Seneca in epist. 91, eidem Lucilio missa, de qua in-

fra disputandum erit, narravit. Totum hoc caput (VI. 32) fere ejusdem sententiae atque illa epistula est, quam sententiam his verbis complecti possumus: „Anima in expedito est habenda“ (VI. 32, 5.) et „Ideo nihil nobis inprovisum esse debet“ (ep. 91. 4.).

Ex illis, quae diximus, ante mensem Julium anni sexagesimi quarti libros duo posteriores scriptos fuisse sequitur; anno autem 63 compositos esse inde colligo, quod Seneca terrae motum, de quo supra locuti sumus, ter ita memorat, ut non multum temporis inter motum ejusque commemorationem interfuisse statim intellegatur; cf. libri VI. cap. 12, 2 verba: „Nunc quoque cum hic motus in Campania fuit, quamvis hiberno tempore et inquieto.“ cap. 27, 1: „Quaedam tamen propie in hoc Campaniae motu accidisse narrantur.“ cap. 1, 13 „vis .. quae nunc Campaniam laesit.“

Oritur quaestio utrum quinque priores libri eodem anno scripti sint. Certis ansis ad tempus statuendum caremus, quamobrem Lehmannus in Philologi vol. laudato (p. 326.) primum, tertium, quartum librum praefationibus incipientes tribus temporibus editos, postea (de Claud. et Ner. p. 16) sententia mutata tres priores anno 62, quattuor posteriores anno 63 editos esse contendit. Cum libri tum praefationes evidenter produnt, Senecam senem esse neque publico munere fungi. Conferenda est inprimis prima et altera paragraphus terti libri praefationis: „non praeterit me .. quam magnarum rerum fundamenta ponam senex, qui mundum circuire constitui .. quando tam multa consequar, tam sparsa colligam, tam occulta perspiciam. Premat ergo senectus et obiciat annos inter vana studia consumptos, tanto magis urgeamus et damna aetatis male exemptae labor sarciat, nox ad diem accedat, occupationes recidantur, patrimonii longe a domino

jacentis cura solvatur" e. q. s. quibus verbis collatis cum Taciti cap. 56 l. XIV. „Seneca .. instituta prioris potentiae commutat, prohibet coetus salutantium, rarus per urbem, quasi valetudine infensa aut sapientiae studiis domi adtineretur" mihi concedes verisimillimum esse Senecam conditione mutata hos quinque priores libros non ante annum 62 scripsisse, quamobrem septem quaestionum naturalium libros ab anno 62 usque ad mensem Sextilem anni 63 scriptos esse conicio.

Epistularum moralium libri. XX.[9])

Totum, quod adhuc exstat, epistularum moralium corpus perlegenti primum statim apparet has „epistulas“ re vera fuisse litteras a Seneca Romae aut rure vitam agente ad Lucilium Siciliae primum procuratorem, deinde in hac insula incolam, missas. Saepissime Seneca de epistulis loquens ad eadem scripta sese refert, quae nos quoque sic appellamus, saepe se ad Lucili epp. responsurum esse narrat; nonnumquam eodem scripto et ad suas et ad Lucili, quibus respondet, litteras sese referens de „epistulis“ loquitur.

Deinde apparet, priores viginti novem epp. (libros I—III.) a posterioribus nonaginta quinque eo diversas esse, quod priores parvis, posteriores magnis saepe intervallis scriptae sunt. In prioribus viginti novem epp. (exceptis 1; 3; 9) „diurnam mercedulam (6, 7) munusculum (10, 5) portorium (28, 9)“ a Lucilio petita et „debet“ Seneca et solvit. Inde subito nullas „merces, stipes“ cett. addit.

9) Gellius N. A. XII. 2. 3. locum ex libro vicesimo secundo Senecae epistularum moralium „quas ad Lucilium composuit“ laudat. Libri viginti quos nunc habemus 124 continent epistulas, si libri duo, qui non servati sunt eadem ratione fuerunt atque antecedentes, et vicesimus alter ultimus harum epp. liber fuit, centum triginta sex usque ad septem omnino epistulas morales Senecae fuisse concido.

Lucilium hoc postea questum fuisse intellegimus Senecae verbis (33, 1): „desideras his quoque sicut prioribus adscribi aliquas voces nostrorum procerum“. Quas „stipes“ cur omiserit Seneca causam addit dicens „ejusmodi vocibus referta sunt carmina, refertae historiae, itaque nolo illas Epicuri existimes esse; publicae sunt et maximae nostrae. Sed illo magis adnotantur, quia rarae interim interveniunt, quia insperatae, quia mirum est, fortiter aliquid dici ab homine mollitiam professo .. non est ergo, quod exigas excerpta et repetita“.

Quamquam libenter concedam, Senecae verba velut (6, 7) „interim quoniam diurnam tibi mercedulam debeo“ non ita urgenda esse, veluti se diem ex die ad Lucilium litteras misisse dixisset, eas tamen sine magnis intervallis compositas esse ex epistulis ipsis apparet.

In posterioribus epp. saepius Lucilium questum esse legimus, quod rarissime tantum a praeceptore epistulas acciperet. cf. (omnia citare longum est) e. g. 38, 1 „Merito exigis, ut hoc inter nos epistularum commercium frequentemus“, 118, 1. Exigis a me frequentiores epistulas, rationes conferamus, solvendo non eris, „et inprimis 106, 1“ Tardius rescribo ad epistulas tuas non quia districtus occupationibus ... quid ergo fuit, quare non protinus rescriberem ei de quo quaerebas? veniebat in contextum operis mei. Scis me moralem philosophiam velle complecti et omnes ad eam pertinentis quaestiones explicare, itaque dubitavi, utrum differrem te an .. jus tibi extra ordinem dicerem, humanius visum est tam longe venientem non detinere.“

Illum, qui dubitavit, utrum interroganti de aliqua quaestione moralis philosophiae amico sine mora, quid de hac re sentiret, rescriberet, an librum, quem hanc quaestionem

tractantem inceperat, perficeret, illum dico alacrem in epistulis scribendis non habebimus.

Longa, ne dicam longissima, intervalla inter singulas epistulas amicorum non raro exstitisse ex locis, quos laudavi apparet. Cum accedat, quod Senecae, quas nos legimus, epistulas non omnes sunt quas ad Lucilium scripserat, quod porro alter alterius epistulas exspectare debuit ut ad eas respondere omnino posset, Seneca autem ab amico longo spatio divisus erat, quod ipse ita prodit (ep. 71. 1)[10]. „Subinde me de rebus singulis consulis, oblitus vasto nos mari dividi, cum magna pars consilii est in tempore, necesse est evenire ut de quibusdam rebus tunc ad te perferatur sententia mea cum jam contraria potior est", cum haec igitur ita sint, centum sex posteriores epistulas ad Lucilium a Seneca conscriptas esse duobus annis[11]) vel mensibus viginti (Lehmannus de Claud. et Ner. p. 17) nego. Statim autem tempus, ante quod pars harum epp. scripta esse non potest manifestum est.

Supra demonstrare conati sumus quattuor priores Natur. Quaest. libros scriptos fuisse anno 62. In quarti harum quaestionum libri praefatione Seneca haec dicit: „delectat te quemadmodum scribis, Lucili, virorum optime, Sicilia et procurationis otiosae officium, delectabitque si continere id intra fines suos volueris nec efficere imperium, quod

10) Verba primae §. ep. 50 „epistulam tuam accepi post multas menses, quam miseras" hoc loco laudare nolo infra de hac epist. locuturus.

11) Hoc enim quot vidi omnes vv. dd., praeter unum Bernhardyum contenderunt, qui annis 811 – 818 (58 – 65 p. C.) compositas illas putat.

est procuratio". Hoc e loco intellegitur etiam anno 62 Lucilium Siciliae procuratorem fuisse.

Epistulae Senecae dividi possunt in duas partes, quarum altera, usque ad duodeseptuagesimam ad Lucilium Siciliae procuratorem, altera ad Lucilium Siciliae non jam procuratorem scripta est. Hanc autem partem ab epistula undeseptuagesima incipi eo apparet, quod hac epistula Seneca Lucilium „loca mutare et quietem et prioris vitae oblivionem interrumpere" vetat.[12])

Inde sequitur epistulas undeseptuagesimam et sequentes compositas esse post locum Natur. Quaest. praef. IV libri, qui anno 62 scriptus est. Si rectum ordinem servavit epist. 70 statuendum est, cum de Pompejis (§. 1) quas ante Nonas Februar. anni 63 (Nat. Quaest. VI, 1, 1) motu terrarum consedisse narrat Seneca ita loquatur, ut nullo verbo significet se hanc urbem dirutam vidisse, et hanc epistulam ante Nonas Februar. anni 63 scriptam esse, et Lucilium fine anni 62 munus procurationis deposuisse. Quarum causarum nexum liceat ita complectar.

Anno 62 Lucilius Siciliae procurator est, cf. Natur. Quaest. IV. praef. 1;

Ante Nonas Februar. anni 63 Pompeji motu terrarum consederunt (Natur. Quaest. VI. 1. 2);

Epistula 70, 1 Pompejos memorans Seneca nihil de hoc motu dicit; inde sequitur hanc epistulam ante diem laudatum scriptam esse.

Hanc epistulam antecedit epist. 69 (quae igitur ante epistulam 70 scripta est) in qua Lucilium non jam procu-

12) Voces enim „prioris vitae" aliter mea q. s. explicari non possunt quam Senecam procurationem Lucili significasse.

ratorem esse Seneca prodit; Lucilius igitur fine anni 62 procurationis munus deposuit; Inde sequitur epistulas usque ad undeseptuagesimam ante finem anni 62 scriptas esse.[13])

13) Difficultates movet epist. 91, qua Bernhardyus motus fuisse videtur, ut epistulas annis 811—818 compositas esse contendat. Seneca „Liberalis" inquit „noster nunc tristis est, nuntiato incendio, quo Lugdunensis colonia exusta est." Narrat deinde §. 14." huic coloniae ab origine sua centesimus annus est... a Planco deducta in hanc frequentiam loci opportunitate convaluit". Plancum hanc coloniam anno 711 deduxisse refert Cass. Dio. (XLVI. 50.). Senecae igitur verba si fide digna sunt epistula 91 anno 811 scripta est.

Videamus, quomodo res sese habeat. Anno 62 p. C. n. urbes in Achaja et Macedonia motu terrarum dirutae sunt. (cf. Natur. Quaest. VI. 1. 13, qui locus anno 63 scriptus est.) Ad hoc Seneca sese rettulisse videtur verbis epist. 91, 9. „quotiens Asiae, quotiens Achajae urbes uno tremore ceciderunt?" Mirum est Senecam Pompejorum dirutorum nullam mentionem fecisse, nisi „frequenter nobis nuntiati sunt totarum urbium interitus" dicens de hoc casu sensit. Supra jam Romae incendium memoravi, quod medio anno 64 factum est. Ante hoc tempus epist. 91. scriptam esse colligo ex verbis alterius paragraphi „numquam denique tam infaustum ulli exarsit incendium ut nihil alteri superesset incendio", quo loco nihil de Romae incendio dicit, quod illum omisisse jure nostro miraremur, qui Romae incendio viso de simili casu alium certiorem facere voluit.

Puto igitur Senecam epistulam 91 ante Sextilem anni 64 et post Nonas Febr. anni 63 scripsisse. Quae enim Seneca ipse viderat (ut Macedonia, Achaja motu terrae vexata; talia.) pluris aestimo, quam quae hic scriptor in factis historicis neglegentissimus e temporibus diu elapsis commemorat. Levitatem ejus uno exemplo demonstrari libet. Dicit in prima §. ep. 91: „terrarum quoque vix umquam tam gravis et perniciosus fuit motus ut tota

Quod cum statuamus oportet nos epistularum ordinem incorruptum mansisse sumere. De hoc ordine conferenda sunt Haasi verba in praef. ad volumen tertium p. VI. „De ipsarum vero epistularum ordine non est cur dubitetur ego certe neque ubi de tempore epistularum sciri aliquid potest ordinem repugnare animadverti neque in codd. mss. turbati ordinis ulla certa indicia inveni nisi quod dubia mihi videtur sedes ep. 75 . . . Sed ab uno hoc et dubio exemplo si discesseris videntur mihi eodem ordine epp. nunc quoque legi, quo olim a Seneca scriptae sunt.“

Lehmannus (Philol. VIII. 328. De Claud. et Ner. 17) Fickertum (I. p. XII.) secutus nonnulla conturbata esse contendit. Movet ei difficultates epistula 14 quia ultima paragraphi quintae verba „cogita hoc loco carcerem et cruces et eculeos et uncum et adactum per medium hominem, qui per os emergeret, stipitem et distracta in diversum actis curribus membra, illam tunicam alimentis ignium et inlitam et textam, et quicquid aliud praeter haec commenta saevitia est,“ refert ad ludibria, quae anno 64 christianis addita Tacitus (XV. 44) tradit.

Quod falsum est; omisso enim talia a Nerone, si non commissa, tamen probata facinora neminem a Seneca memorata crediturum esse, haec epistula inter eas, quae ultimis Senecae annis compositae sunt numerari omnino non potest, quia (§. 17) „aurea stipe“ amicum philosophus „implet“ id quod, ut antea dixi, non nisi in prioribus viginti novem epistulis facit, deinde omittit, quod Lucilius, qui illo tempore etiam procurator fuit questus est. Epi-

---

oppida everteret“, et §. 9: „frequenter nobis nuntiati sunt totarum urbium interitus“.

stula 14 igitur nullo modo anno 64 scripta esse potest sed ordinem suam servavit.[14])

Ego de alia epistula dubito quae nemini adhuc, ni fallor, difficultates movit scil. de quinquagesima.

Quamquam nullum quidem factum hac epistula, quod cum ceteris non quadret, comperimus, tamen si haec verba Senecae legimus, Senecae, qui ep. 8 dixerat: „Secessi non tantum ab hominibus sed a rebus, et inprimis a rebus meis. posterorum negotium ago, illis aliquae quae possint prodesse conscribo ... rectum iter quod sero cognovi et lassus errando aliis monstro" magnopere mirabimur, quod hac epistula adulescentem se esse prodit, qui summa ope niti debet, ut vitia adulescentiae effugat. Audias illum loquentem §. 3: „Non est meum vitium quod iracundus sum, quod nondum constitui certum genus vitae, adulescentia haec facit, et §. 6: „Sed nec indurata despero nihil est, quod non expugnet pertinax opera et intenta ac diligens cura; robora in rectum quamvis flexa revocabis, illud, mi Lucili, non est, quod te impediat quominus de nobis bene speres quod malitia nos jam tenet." —

Neminem mihi oppositurum esse, Senecam hoc loco de aliis hominibus sentientem se ipsum quasi exemplum statuisse credo; totus hujus epistula sonus is est, quo Senecam non vitia sibi finxisse sed re vera vitia, quibus laboraret, questum fuisse jure arbitrareris. Accedit, ni fallor, alia causa, quamquam longe petita. Legimus in altera paragr. miram narratiunculam sic incipientem: „Harpasten uxoris

14) Paragrapho igitur citata Seneca nihil fecit nisi ut omnia, quae novit cruciatus genera aut ut ipse dicit „instrumenta doloris" enumeraret de certo quodam casu non cogitans.

meae fatuam scis hereditarium onus in domo mea remansisse.“ Statim intellegitur Senecam de priore uxore loqui, quam, ut supra dixi, ante viri exilium mortuam esse puto.

Hanc igitur epistulam si senex anno fere 62 composuit prior uxor viginti unum certe annos mortua erat. Mirum igitur fuisset, cum aliam uxorem duxisset, Senecam de defuncta priore loquentem, nullam vocem velut „mortuae“ vel „defunctae“ vel tale quid ante voces „uxoris meae“ immisisse. Quamquam enim per se intellegitur Senecam de defuncta uxore loqui, quia „hereditarium ejus onus“ memorat, eam tamen non simpliciter „uxorem meam“ nominare potuit, si, haec dicens, aliam uxorem habuit.

Libenter confiteor, me difficultates hasce non ita superasse, ut certum judicium de hac epistula facerem, quam a sene conscriptam esse nego. —

Verba, quae exscripsi m. q. s. non nisi statim post reditum ex exilio scripta esse possunt. Senecam enim quamquam eo tempore quinquagesimum fere quintum annum agebat, de „adulescentia“ sua verba facere non miror, quia notiones vocum „juvenis[15])“ et „vir“ semper voce „adulescens“ exprimit. cf. epist. 121, 16 ubi „alia est aetas infantis pueri adulescentis senis“ legitur. —

Quomodo factum sit, quod epistulam illius temporis in

---

15) Vox juvenis non nisi quattuor locis apud Senecam legitur, nempe in epist. 71, 19; 11, 3; 108, 27; 121, 16. Primo loco nullius momenti est utrum adulescentes an juvenes dicat, altero loco de adulescentibus sentiens voce juvenibus utitur. In tertio loco juvenes dicens de infantia agit; ultimo loco idem prorsus voce juvenis significat atque adulescens et non nisi varietatis causa hanc vocem usurpat.

volumine epistularum a Seneca sene scriptarum positam invenimus nescio; ultimis autem Senecae annis eam attribuendam esse jure meo negasse puto.

Falsum deinde ordinem quattuor epistularum esse puto.

74. 76. 118. 120.

Agitur quaestio in prima epistula 74 paragrapho utrum bonum sit, quod honestum. Hoc negasse videtur Lucilius („quidni tu, mi Lucili, maximum putas instrumentum beatae vitae hanc persuasionem unum bonum esse quod honestum est." et §. 22. „nihil agitis, quod negatis ullum esse aliud honesto bonum; non faciet vos haec munitio tutos a fortuna et immunes".) His amici dubitationibus respondet philosophus fine epistulae, ad quam voce „priori epistula" in epistula 76 (§. 7.) sese refert.[16])

Miratus sum cum primum has epistulas legeram Senecam notionem vocum „bonum et honestum" non definivisse, et epistulae 74 initium „epistula tua delectavit me et marcentem excitavit memoriam quoque meam, quae jam mihi segnis ac lenta est evocavit," alio jam loco hanc quaestionem boni honestique pertractatam fuisse prodere mihi visum est. Et, ni magnopere fallor, eum locum demonstrare poterimus. Se de re publica nihil scripturum sed de solis rebus philosophicis acturum esse Seneca epist. 118 affirmavit (§. 7).

„Omnes" inquit „autem male habet ignorantia veri. tamquam ad bona feruntur decepti rumoribus —; deinde mala esse aut inania aut minora quam speraverint adepti

16) Epistulam 75 falsissime insertam esse inter epp. 74 et 76 nemo est, quin videat. cf. Haasium. l. l.

ac multa passi vident, majorque pars miratur ex intervallo fallentia et volgo bona pro magnis sunt. Hoc ne nobis quoque eveniat, quaeramus, quid sit bonum."

Alios aliter ad hanc quaestionem respondentes errasse demonstrare Seneca conatur, illorum, qui sic explicaverint notionem (§. 9): „bonum est, quod ad se inpetum animi secundum naturam movet et ita demum petendum est, cum coepit esse expetendum" sententiam laudans. Quam sic et amplificat et fulcit verbis „jam et honestum est: hoc enim est perfecte petendum." deinde persequitur: „locus ipse me admonet, ut, quid intersit inter bonum honestumque, dicam; aliquid inter se mixtum habent et inseparabile: nec potest bonum esse nisi cui aliquid honesti inest, et honestum utique bonum est."

Hoc igitur loco notionum boni honestique definitionem accipimus. Hic novus quasi fuit campus ingeni virium exercendarum, neque Lucilius in arenam descendere cunctatus est, qui „quomodo ad nos boni honestique notitia pervenerit" quaesivit (ep. 120, 1) [17])

Ad amici quaestionem Seneca epist. 120 respondet, nonnumquam sese referens ad epist. 118 (cf. 120, 3 et 118, 10) per „analogiam" inquit „nostri intellectum et honestum et bonum judicant;" (§. 4) voce analogia ad alia tractanda inducitur.

Post longius quam solitum tempus litterae Lucili ad Senecam missae videntur, quibus iterum notionibus boni honestique in quaestionem vocatis Senecae memoria „segnis ac lenta" evocata est (epist. 74, 1).

---

17) Inter epistulas 118 et 120 inmissa est epist. 119 de continentia agens, quae aut hoc ordine non scripta aut ut epist. 118 a Seneca *„in antecessum"* data est.

Epistulis 118 et 120 Seneca notiones definivit, de quibus locutus est, quae cum „aliquid inter se mixtum habeant et inseparabile“ (epist. 118, 10) et „analogia“ quasi animi et corporis efficiantur non sine verisimilitate putabimus, Lucilium miratum fuisse hanc persuasionem: „maximum esse instrumentum beatae vitae“ (74. 1) qui fortasse illorum sententiam probaret, qui negando ullum esse aliud honesto bonum, Senecae quidem sententia, nihil egerunt (74, 22).

Verba epist. 118, 11 „locus me admonet, ut quid intersit inter bonum honestumque dicam“ et epist. 120, 3 „quod honestum est utique bonum“ ad verba epist. 74 referri non possunt, quia epistulis 118 et 120, ut demonstrare conatus sum, tota disputatio incipit, notionesque, de quibus epist. 74, velut de optime notis agitur, definiuntur. Epistularum igitur de bono honestoque agentium ordinem hunc fuisse puto ut se secuti sint epistulae

118. 120. 74. 76.[18])

Sed praeter has epistulas (50. 74. 76. 118. 120) totum corpus integrum ordinem servasse puto.

Oritur quaestio, quo tempore priores 68 epistulae scriptae sint. Quae quaestio m. q. s. decerni non postest.

Senecam illo quoque tempore cum amplo in aula im-

---

18) Per se intellegitur me non putare has quattuor epistulas aliis non inmissis, sine intermissione se sequentes compositas esse, sed hunc fere ordinem fuisse contenderim, ut se secuti sint epp. 73, 75, 118, (119?) 120, 77—117, 74, 76, 121—124.

Epistulae 75 locum procul ab epistulis 71—73 abfuisse non credo quia verbis (75, 9) „quod in quadam epistula scripsisse me memini: scire se nesciunt“ auctor sese rettulisse videtur ad epist. 71, 4. verba: „Quibusdam autem evenit ut quaedam scire se nesciant“. —

peratoria loco uteretur harum epistularum nonnullas composuisse apparet ex epistulis 7 et 8.

Etiam in fine igitur dissertationis hujus cum Lehmanno certamen mihi instituendum est, ex verbis epist. 8. 12 („Secessi non tantum ab hominibus“ sqq.) colligente Senecam a publicis officiis administrandis se recessisse narrare (Philol. VIII. 327). Hoc mordicus nego.

Cuivis statim apparet Senecam epist. octava ad Lucili epistulam quandam respondere, quae ad Senecae epistulam septimam referebatur, ex quo efficitur ordinem epistt. 7 et 8 turbatum non esse. Nunc legas, quaeso, verba epist. 7, 1 „Quid tibi vitandum praecipue existimem quaeris: turbam: nondum illi tuto committeris. Ego certe confitebor imbecillitatem meam; numquam mores, quos extuli refero ... (§. 3) quid me existimas dicere? avarior redeo, ambitiosior, luxuriosior, immo vero crudelior et inhumanior, quia inter homines fui. Casu in meridianum spectaculum incidi lusus exspectans e. q. s. cf. epist. 8, 6 „non videor tibi plus prodesse, quam cum .... in senatu candidato vocem et manum commodarem?“

Talia Seneca, munere suo deposito narrasse putandus non est, quamobrem verba laudata epist. 8, 2, non Senecam a re publ. rescessisse, sed magis, quam antea se litteris dedisse significare credo.

Ante finem anni 62 scriptae esse debent hae epistulae, quia paragrapho septima epist. 8 Seneca amico mercedulam debens, quia ei „aliquid pro hac epistula dependendum est“, Epicuri Lucilio sententiam quandam donat. Quod illum non nisi in prioribus viginti novem, Lucilio etiam procuratore i. e. ante finem anni 62, fecisse supra demonstravimus.

Quamquam igitur tempus harum epistularum certis fini-

bus circumscribere non potui, id fortasse demonstravi, contendentium duobus ultimis Senecae vitae annis has centum viginti quattuor epistulas conscriptas esse opinionem falsissimam esse, quas epistulas ego annis fere 60 — 65 p. C. n. Senecam scripsisse puto.

Senecae igitur scripta philosophica, quae exstant hoc ordine compositas esse puto:

Dial. III—V.	initio anni 41.
Dial. XI.	fine anni 41 aut initio anni 42.
Dial. XII.	anno 42 aut 43.
Epist. L.	anno 49.
Dial. X.	anno 49.
Dial. VI.	anno 49.
Ἀποκολοκύντωσις	Mense Octobri anni 54.
De Clementia ll.	initio anni 56.
De Beneficiis ll.	anno 58.
Dial. II.	anno 58.
Dial. VII.	anno 58.
Epistul. I—LXIX.	ab anno fere 60 — usque ad finem anni 62.
Dial. IX.	anno 62.
Dial. I.	anno 62.
Natur. Quaest. I—V.	anno 62.
Natur. Quaest. VI—VII.	usque ad Sextilem anni 63.
Dial. VIII.	anno 64.
Epistul. LXX—CXXIV.	a fine anni 62 usque ad annum 65.

Magnopere doleo, quod praeter menda nonnulla typographica, quae primo statim aspectu intelleguntur (e. g. vocum graecarum notae falsae et litterae transpositae,) corrigenda in textum irrepserunt haec:

pag. 6 l. 25 inimiei pro inimici.
– 6 l. 27 haee pro haec.
– 7 l. 33 commatis signum ante librum delendum est.
– 8 l. 28 Cuvium pro Cluvium.
– 10 l. 18 imperatoi pro imperatori.
– 10 l. 22 favenites pro faventes.
– 13 l. 2 *δονάσταις* pro *δυνάσταις*.
– 18 l. 3 praecellit pro praecellebat.
– 20 l. 3 deleto pro deleta.
– 21 l. 10 tribanus pro tribunus.
– 27 l. 16 putuit pro potuit.
– 34 l. 1 Nor. pro Ner.
– 40 l. 1 demontratione pro demonstratione.

Verlag von A. Mentzel in Altona.

De freske Sjemstin

me en hugstiüsk Auerseting.

Der Friesische Spiegel

mit einer hochdeutschen Uebersetzung

von

M. Nissen,

Küster und Lehrer in Stedesand.

1868. XXXII u. 377 S. 8. Preis: geh. 1 Thlr. 15 Sgr. geb. 1 Thlr. 25 Sgr.

Die Zeitschrift für Gymnasialwesen 7. u. 8. Heft schreibt darüber:

„Das Buch ist eine Sammlung von Gedichten und zwei prosaischen Stücken, die Hr. N. in reger Liebe zu seinem Dialekte verfaßt hat. Wir freuen uns, daß die Herausgabe ihm möglich geworden ist durch eine Unterstützung unserer Regierung, die auch in anderer Weise dem wackern friesischen Stamm für die Unbilden dänischer Herrschaft Ersatz zu geben sich angelegen sein läßt. Das Unternehmen des Hrn. N. verdient Theilnahme und Dank, da seit den friesischen Sprichwörtern, die 1851 im 8. Bande der Hauptschen Zeitschrift meist von der Insel Amrum mitgetheilt wurden, kaum etwas in friesischer Sprache erschienen ist. — Wenn für den Sprachforscher ein genaues Glossar, zu dem ein ausgezeichnetes Vorbild in Müllenhoffs Glossar zum Quickborn gegeben ist, oder ein vollständiges friesisches Idiotikon erwünschter wäre, so ist doch für nichtfriesische Leser bequem gesorgt durch Worterklärungen unter dem Texte und besonders durch die hochdeutsche Uebersetzung, die jedem friesischen Stücke folgt."

Wriezen. Oskar Jänicke.

Der Nordische „Courier" schreibt darüber:

„Dies Buch, das allen Freunden der friesischen Sprache auf's Wärmste empfohlen zu werden verdient, hat sich die Aufgabe gestellt, das mehr und mehr schwindende ursprüngliche Idiom der Friesen vor gänzlicher Ausrottung zu bewahren, und appellirt an die Patrioten Nordalbingiens, den mehr und mehr sich ausbreitenden fremden Sprachlauten einen Damm entgegen zu setzen, um wenigstens so viel als möglich das Terrain, das der reinen friesischen Sprache noch geblieben ist, behaupten zu können. Der Verfasser sagt u. A. in seinem Vorwort, nachdem er beklagt, daß die Sprache mehr und mehr beschränkt werde auf den heimischen Heerd: „Ausgestorben und in Büchern begraben liegt die Sprache der alten Wurster Friesen, der muthigen

Stedinger, Rustinger, Brockmänner, Raidländer, Kennemer und wie sie alle heißen mögen; verschwunden ist das Idiom des westlichen Dithmarschens, des alten Strandes, es sank mit seinen Bewohnern ins kühle Wassergrab; verstummt ist die friesische Zunge der Eiderstedter, es nagte der Zahn der Zeit die Sprache hinweg von dem schönsten Bissen Nordfrieslands; verklungen ist der schöne Mutterlaut in Angeln's Gefilden und zertreten ist er auf den düsteren Haiden und in den Forsten der nordischen Widinger; denn man schnappte und haschte nach einem fremden Laute."

Nordfriesland, Helgoland, Wangeroog, Saterland im Großherzogthum Oldenburg und Westfriesland sind noch einzig und allein die Districte, in denen sich die friesische Sprache erhalten in ihrer reinen, wohlklingenden Mundart, während sie früher die ganze Nord- und Ostseeküste von der Königsau bis über die Schelde hinaus beherrschte. Indem nun der Verfasser glaubt, der friesischen Sprache und der Hebung des friesischen Volks-Charakters dadurch zu nützen, daß er Producte aus denselben dem Volke bietet, verdient er sich gewiß die Anerkennung jedes Patrioten, wenn wir auch schwerlich uns der Ueberzeugung verschließen können, es gehe mit der friesischen Sprache rasch zu Ende, wie der namentlich rasche Verfall der letzten Decennien es nicht verkennen läßt. Eisenbahn, Industrie, Handel und Verkehr, der Fortschritt auf allen Gebieten sind die Feinde der früher in Abgeschiedenheit gehegten und gepflegten Ausdrucksweise; fremde, im öffentlichen Culturleben dominirende Sprachen verdrängen nach und nach mit so manchen Eigenthümlichkeiten der zum Weltverkehr herangezogenen Gegenden auch die Ursache ihrer Bewohner. Der Verfasser hat es übrigens verstanden, die eigentlichen Ausdrücke, Wendungen, sowie die Anschauungen des Lebens glücklich wiederzugeben, und ist der Versbau der Poesien lobenswerth und zeugt von großer Ausdauer und Fleiß in manchem wohlklingenden Gedichte. Das Buch zerfällt in fünf Abtheilungen (V Onfdilinger), und enthält die 1.: A Hüs (die Heimath), hauptsächlich patriotische Gedichte; Gods Hüs (Gottes Heimath), Gedichte voll inniger, naiver Religiosität; 3) Hög Songe auer Tele (Sagengedichte), eine vortreffliche Auswahl aus dem Sagenreichthum unserer nordischen Heimath; 4) Üsen Wisse (unsere Sitte), sehr interessante Beiträge zur Charakteristik friesischen Lebens; 4) Spröke, Sentensie, Gasele, Likknisse (Sprüche, Sentenzen, Ghaselen, Gleichnisse), recht sinnig geordnet. Näher auf den Inhalt des Buches einzugehen, erlaubt uns heute der Raum nicht, doch behalten wir uns vor, unsern Lesern nächstens eine Probe zu liefern; vorerst sei es ihnen noch einmal warm empfohlen."

Heinr. Joachim.

Gedruckt bei H. Neubürger in Dessau.

DE

LUCII ANNAEI SENECAE

PHILOSOPHIA MORALI.

DISSERTATIO INAUGURALIS

QUAM

AMPLISSIMO PHILOSOPHORUM ORDINI

IN

UNIVERSITATE LITTERARIA JENENSI

RITE PROPOSUIT

H. SIEDLER
ARTIUM LIBERARIUM MAGISTER.

GYNAECOPOLI
MDCCCLXXVII.

Ste
ner,
ſie
mar
kühl
es
Biſſ
geln
den
nach

thun
Diſt
woh
ſeekü
Jnd
bung
duct
kenn
verſc
wie
neu
auf
ten
domi
gentſ
Urſa
die
Leben
loben
wohll
Onkd
patri
ger,
eine
Heim
zur
Likk
geord
heute
ſtens
empfe

Gedruckt bei H. Neubürger in Dessau.

Admirabilis illa vis ingenii, qua veteres Graeci inter ceteros populos eminuerunt, cum in omni vitae instituendae ratione enituerit, tum vero in artibus litterisque excolendis eluxit. Erat enim Graecis hoc quasi munus divinitus assignatum, ut omnes artes, quae ad humanitatem pertinent, non modo invenirent et inchoarent, sed etiam perficerent et consummarent. Et philosophiam quidem postquam ex abditis naturae recessibus elicuerunt, tam feliciter excoluerunt, ut in nonnullis hujus disciplinae partibus facem etiam nostrae aetati praeferant. Romani in re militari quidem, in legibus civilibusque institutis egregiam laudem assecuti sunt, in liberalibus autem artibus longe a Graecis superantur. Cicero quidem in prima Tusculana gloriosius quam verius judicat Romanos omnia aut invenisse per se sapientius quam Graecos aut accepta ab illis fecisse meliora, quae quidem digna statuissent, in quibus elaborarent; idem tamen eodem loco haec addit: **doctrina Graecia nos et omni litterarum genere superabat,** in quo erat facile vincere non repugnantes.[1]) Quoniam vero summum Romanorum studium in republica bene administranda erat positum, ad hoc ipsum

1) Cic. Tusc. disput. I, 1.

autem plurimum valet eloquentia, in hac excolenda arte Graecos aemulari eosque aequare prospero successu conati sunt. Quae cum et florente republica et eversa in judiciis atque in declamationibus publicis exerceretur, eloquens autem sine philosophia nemo esse possit, hanc Romani disciplinam negligendam non esse intelligebant. Neque enim, ut ait Cicero in Oratore, sine philosophorum disciplina genus et speciem cujusque rei cernere, neque eam definiendo explicare, nec tribuere in partes quisquam potest, nec judicare, quae vera, quae falsa sint, neque cernere consequentia, repugnantia videre, ambigua distinguere. Non solum autem Romani dialecticam eloquentiae causa colebant, sed etiam moralem philosophiae partem, quia eam optimam bene beateque vivendi disciplinam esse cognoverant.

Philosophiae studia cum apud Romanos diu neglecta jacuissent,[1]) tum primum excitata sunt, cum post bellum Persei mille Achaei, in quibus Polybius erat, in Italiam abducti Romae et multis aliis locis artes liberales tradere coepissent. Paulo post tamen senatus consulto philosophi et rhetores Italia excedere jussi sunt. Laetius illa studia renata sunt, cum clarissimi illi Graeci Carneades ex Academia, Critolaus Peripateticus, Diogenes Stoicus philosophi ab Athe-

1) Cic. Tusc. disput. IV, 3: Sapientiae studium vetus id quidem in nostris, sed tamen ante Laelii aetatem et Scipionis non reperio quos appellare possim nominatim. — Cf. Quintil. Inst. orat. X, 1, 123.

Gedruckt bei H. Neubürger in Dessau.

nieusibus Romam missi essent. M. P. Cato Censorius metuens, ne juventus illorum disputationibus a veteris disciplinae severitate degeneraret et artes romanas negligeret, in senatu pervicit, ut legati graeci domum remitterentur. Is enim cum Carneadem disputantem audivisset, eo argumentante haud facile, quid veri esset, discerni posse declaraverat.[1]) Semina philosophiae per illos viros sparsa mox tota Italia propagata sunt. Carthagine autem et Corintho deletis cum ingentes Romam opes confluxissent, civiumque animi luxuria et otii affluentia depravarentur, multi ingenui et erectioris animi homines optimis artibus a Graecis traditis animos excolere studebant. Paulatim enim omnium fere disciplinarum philosophi e Graecia Romam commigraverunt et in summorum virorum P. Africani, C. Laelii, L. Furii, aliorum domibus sedem suam constituerunt. Posteriore tempore in usum venit, ut nobilissimus vel divitissimus quisque philosophum in contubernio aleret, plerumque non tam doctrinae causa, quam ut graecarum litterarum studium ostentaret. Duae autem potissimum philosophorum disciplinae, **stoica** et **epicurea**, a Romanis summo studio cultae sunt. Hi enim a contemplativis philosophiae studiis natura alieni magis ea decreta respiciebant et probabant, quae ad vitae usum et ad publicam utilitatem pertinebant. Et stoicam quidem disciplinam ingenio romano maxime accommo-

1) Cf. Gell. Noct. Att. XV. 11. Ciceronis de illis viris judicium vide de Orat. II. 37.

datam ii amplectebantur, qui antiquam morum gravitatem et sanctitatem majorumque instituta retinere aut rempublicam cum dignitate gerere studebant; ad Epicureorum sectam ii inclinabant, qui in voluptatibus fruendis summum bonum ponebant et a negotiis publicis remoti cultu delicatiore uti malebant.[1]) Accedebat quod in Epicureorum hortis non subtilia disciplinae decreta tradebantur, sed faciliora quaedam praecepta, quae ad vitae rationem spectarent. Ad quamcunque autem philosophiam Romani se applicabant, moralem potissimum partem summo studio tractabant adhibitoque culto oratorio et virtutes singulas explicabant et in vitiorum naturam inquirebant. Ad moralem philosophiam perditis illis temporibus, quibus impotenti Caesarum dominatione libertas civium oppressa erat, optimus quisque confugere, hanc sectari, in ea labentibus omnibus divinis humanisque rebus solatium ac salutem quaerere. Philosophi autem, qui Romae docebant, usque ad imperatorum tempora graeco semper sermone utebantur, quia illi fere omnes graecae erant originis et lingua latina ad philosophandum minus apta videbatur. Pauci quidem Romani latini sermonis indolem ad philosophiae notiones conformare studuerunt, sed majore id studio quam successu fecerunt. Universam philosophiam Graecorum Cicero latinarum litterarum luce sic illustravit, ut

1) De causis, quibus commoti tam multi Romae ad Epicureorum disciplinam se contulerint, vide Cic. Tusc. disput. IV, 3; de Fin. I, 7, 25.

Gedruckt bei H. Neubürger in Dessau.

non perfectam quandam artis disciplinam conderet, sed praeclarissima quaeque et ad mores conformandos vitamque melius instituendam saluberrima sapientiae praecepta latino sermone explanaret. Qui cum omnium philosophorum disciplinas perscrutaretur, Platonis auctoritatem in iis potissimum secutus est, quae ad naturae cognitionem et ad animorum immortalitatem spectant; Stoicorum imprimis de morali doctrina decreta amplexus est eorumque praecipua placita cum civibus suis communicare studuit. Idem tamen interdum etiam Academicorum et Peripateticorum decreta assumsit, nam has tres disciplinas in morali philosophiae parte re consentire, nominibus discrepare judicabat. Quae autem Cicero e Stoicorum fontibus hausit, in iis prae ceteris Chrysippum auctorem videtur esse secutus. Quaedam tamen etiam Stoicorum decreta improbanda esse censebat, velut haec: omnes, qui non sint sapientes, aeque miseros esse; sapientes omnes beatissimos esse; recte facta omnia aequalia, omnia peccata esse paria.

Stoicae philosophiae studium post legatos graecos, de quibus supra diximus, primus Romae excitavit **Panaetius**, qui postquam Athenis clarissimos Stoicos audivit, aliquamdiu Romae familiaritate Scipionis Aemiliani et Laelii usus Athenis mortuus est. Hujus discipulus **Posidonius Apameensis** scholam magistri Rhodi relictam suscepit, tum legatus Romam ad Marium septimum consulem missus ibi multos annos Stoicae disciplinae praecepta tradidit; Sulla

mortuo Romam rediit, ubi Cicero eum audivit. Hujus aequalem **Diodotum** Cicero sibi adjunxit adeoque eum adamavit, ut viveret et habitaret cum eo; caecus factus in Ciceronis domo mortuus est. **Antipatrum Tyrium** Cato Uticensis domi secum habuit; idem **Athenodorum Cordylionem Tarsensem,** quem Pergameae bibliothecae praefectum noverat, secum Romam duxit et ad mortem usque domi suae habuit.

Eversa republica praecepta philosophiae primum publice Romae tradi coepta sunt. Ea autem tunc inciderant tempora, ut philosophia a subtili ratiocinatione revocata ad vitam communem transferretur et moralis potissimum ejus pars excoleretur. Non igitur mirum est, quod Stoica potissimum doctrina plurimos sectatores invenit. Primus Romae Julio Caesare adhuc vivente publice docuisse videtur **Q. Sextius,** qui novam sectam condidit. Hujus praecepta multa ad Pythagoreorum rationem prope accedunt, alia Stoicorum decretis simillima sunt, quare Sextius summis a Seneca laudibus effertur.[1]) Secuti sunt eum **Sextii filius, Sotion Alexandrinus, Cornelius Celsus, Papirius Fabianus,** alii. Difficile ad dijudicandum est, utrum Sextius Stoicorum an Pythagoreorum sectator fuerit. Insequenti tempore inter Stoicos **Athenodorus,** Sandonis filius, **Tarsensis** et **Arius Alexandrinus,** Augusti praeceptores, et **Attalus,** philosophiae professor publicus, commemorantur.

1) Ep. mor. VI, 7, 7, ed. Haase; Ep. mor. VII, 2, 2—3; De ira III, 36.

Gedruckt bei H. Neubürger in Dessau.

Inter Stoicos, qui eo tempore vixerunt, quo ab antiquo deorum cultu ad christianam doctrinam paratus est transitus, **Lucius Annaeus Seneca Cordubensis** et propter singulares de divinis humanisque rebus sententias et propter saniora et rectiora, quae tradit morum praecepta, facile principem locum obtinet. Neque cuiquam ante illum aut illo mortuo philosopho contigit, ut ejus scripta pari studio vel ab aequalibus posterisque legerentur,[1]) vel eandem ad hominum mores conformandos vim exercerent. Atque cum morum praecepta Senecae haud raro ad christianam sentiendi rationem prope accedant, non mirum est, quod complures patres ecclesiastici magnis illum laudibus extollere non dubitaverunt.[2]) Utcunque est, hoc quidem jure licet affirmare, Senecae scripta omni tempore a doctissimis atque eruditissimis hominibus studiose lecta atque juventuti legenda esse commendata. Nonnulli quidem veterum scriptorum, ut Gellius et Quintilianus, de Senecae philosophia et dicendi genere iniquius judicaverant, posteriora tamen tempora justum ei pretium statuerunt. Senecae in quaque philosophiae parte hoc potissimum propositum erat, ut non modo animos hominum litterarum et artium cognitione imbueret, sed etiam ad virtutem et ad quandam dei similitudinem assequendam conformaret. Ejus autem praecepta philo-

1) Quint. Inst. orat. X, 1, 125—131. — Plin. Nat. hist. XIV, 4.
2) Tertullianus De anima c. 20, cf. Apolog. 12. — Lactant. Div. inst. V, 9; I, 5.

sophiae non ad accurate fundatam aut exstructam disciplinam revocata, neque quadam perpetuitate et constantia, sed variis locis sparsa sunt tradita. Sic autem ille sibi persuaserat, quidquid in superiorum philosophorum, imprimis Platonis et Epicuri placitis aut ad veritatem investigandam utile aut ad humanitatem virtutemque percipiendam aptum reperiretur, id pro certo ac probato ponendum esse et sumendum. Nihilominus censebat quemque philosophum certae cuidam scholae se addicere debere. Sic enim ait: ista praecepta, si sola sunt, marcent, infigi volunt sectae. Partes philosophiae a Platone constitutas etiam Stoici retinuerunt; hae partes sunt: logica sive dialectica, physica, ethica (rationalis, naturalis, moralis). In unaquaque parte Seneca elaboravit, praestantissimi autem atque pulcherrimi loci sunt de moralibus. Ut enim paulo altius repetamus, Seneca philosophiam dicit esse ducem ad assequendam sapientiam, artem summam; hanc sapientiam versari in virtute et cognoscenda et exercenda.[1]) Quod autem Cicero ait omnem auctoritatem philosophiae in beata vita comparanda consistere, eamque vitae ducem, virtutis indagatricem expultricemque vitiorum appellat, idem de ea Seneca praedicat.[2]) Quia igitur

1) Ep. mor. XV, 3: philosophia et contemplativa est et activa: spectat simul agitque.

2) Ep. mor. II, 4: animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium dirigit cursum.

Gedruckt bei H. Neubürger in Dessau.

moralem philosophiae partem ceteris potiorem ducebat, Stoicorum disciplinam amplexus est, ita tamen, ut profiteatur: suam si illam sectam dicat, non adligare se ad unum aliquem ex stoicis proceribus; esse et sibi censendi jus;[1]) atque alio loco:[2]) priores Stoicos non dominos suos esse, sed duces; patere omnibus veritatem; nondum esse occupatam, multum ex illa etiam futuris relictum esse; se illis non servire, sed assentiri.[3]) Itaque Seneca, ut ante eum Cicero, in morali parte philosophiae Stoicos secutus est, in metaphysicis ad Academiam se applicuit. Multis autem locis philosophiae moralis a veterum Stoicorum disciplina recedit, cujus rigorem ac severitatem veriore et rectiore de rebus divinis humanisque judicio mitigare et lenire studet.

Cum igitur nobis propositum sit, **philosophiam moralem Senecae** explicare, placita philosophi variis locis dispersa in quendam ordinem redigemus et disponemus. Et quoniam ethica cum physicis arte cohaerent,[4]) quorum argumentum corpora et corporis expertia, causam rerum et materiam complectitur, quaedam ex his videntur esse praemittenda. Itaque

1) De vita beata c. 3, 2.

2) Ep. mor. IV, 4.

3) Ep. mor. XI, 1.

4) Natur. qnaest. prolog: Equidem tunc rerum naturae gratias ago, cum illam non ab hac parte video, qua publica est, sed cum secretiora ejus intravi, cum disco, quae universi materia sit, quis auctor aut custos, quid sit deus, totus in se intendat an ad nos aliquando respiciat, faciat quotidie aliquid an semel fecerit, pars mundi sit an mundus etc.

hac ratione utemur, ut **quid Seneca de deo, de animo humano, de officiis hominum senserit et statuerit,** explanemus. Neque alienum videtur a proposito indicare, quibus in praeceptis Seneca cum praestantissimis Graecorum philosophis consentiat, quibus ab iis dissentiat, denique quae ratio inter illum et veteres Stoicos intercedat.

Esse deum non modo omnes philosophi Graecorum persuasum habebant, sed, ut recte ait Cicero (de nat. deor. I, 16): nulla est gens aut genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum. Idem de nat. deor. II, 4: omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos. Veterum Stoicorum atque etiam Aristotelis argumentationes Balbus Stoicus apud Ciceronem multis locis refert, imprimis argumentum de operibus deorum.[1]) Seneca quoniam opinionem dei homini cum ratione ipsa ingeneratam censet, vulgata quidem philosophorum argumenta saepius commemorat, ita tamen, ut iis non multum tribuat. Longe gravissimum ei argumentum morale videtur ex ipsius hominis conscientia et ex mundi constitutione repetitum. Deus per se constat **a materia diversus,** quam explet et constitutis legibus regit ac conservat.[2]) Anaxa-

1) Cic. de nat. deor. II., 37; II., 45. — Cf. Tusc. disput. I., 28.

2) Ep. mor. VII., 3: Nempe universa ex materia et ex deo constant. Deus ista temperat, quae circumfusa rectorem sequuntur et ducem. Potentius autem est ac pretiosius, quod facit, quod est deus, quam materia patiens dei.

Gedruckt bei H. Neubürger in Dessau.

goras primus divinam mentem opificem mundi esse voluit et primus mundum a deo secrevit, primus etiam inter Graecos a deo uno, quam mentem vocavit, pendere docuit. Plato quidem unum deum novit, quamquam more Graecis usitato plures solet commemorare. Seneca a veteribus Stoicis eo dissentit, quod deum a materia sejungit quodque vulgi de deo opiniones ut turpes et ineptas repudiat.[1]) Plerique enim veterum Stoicorum mundum esse animal docebant eique principale quoddam tribuebant, et per omnes mundi partes, ut per corpus nostrum animum, ita mentem divinam diffusam esse affirmabant, ita ut deum nihil aliud esse nisi animam mundi censerent. Dubitari non potest, quin Seneca cum Platone unum deum esse crediderit. Si tamen ut Plato morem populi secutus quibusdam locis de diis loquitur, varios modos, quibus unus deus numen suum cum hominibus communicavit, videtur indicare voluisse.[2]) Ubicunque Seneca de una illa divina et immortali vi loquitur, cujus ratione omnia conservantur, singulari numero uti solet. Ut autem

1) De vita beata 26, 6: Quibus nihil aliud actum est, quam ut pudor hominibus peccandi demeretur, si tales deos credidissent.

2) De benef. IV., 7: Quotiens voles, tibi licet aliter hunc auctorem rerum nostrarum compellare: et Jovem illum optimum ac maximum rite dices et tonantem et statorem . . . Hunc eundem et fatum si dixeris, non mentieris. Nam cum fatum nihil aliud sit quam series inplexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceterae pendent. Quaecunque voles illi nomina proprie aptabis vim aliquam effectumque coelestium rerum continentia: tot adpellationes ejus possunt esse quot munera.

deus ab omni concretione mortali segregatus est et omnia movet, ita aeternus est, ubique adest, omnia efficere potest,[1]) omnia scit, numen sanctum est, quod nisi a sancto et puro animo capi non potest. Denique deus **bonus** est et bonitate, ut mundum crearet, est commotus.[2]) Bonitatem autem suam et amorem cum deus potissimum hominibus praestet, jure, ut ab his redametur, postulat.[3]) Intercedit igitur inter deum et hominem quaedam amicitia, qualem nullus alius veterum philosophorum statuit, qua re Seneca ad christianam doctrinam propius accedit. Ex amore dei misericordia ejus et clementia proficiscitur, quae tanta est, **ut et sceleratis sol oriatur et piratis pateant maria.** (De benef. IV, 26). Quoniam autem homo nulla virtute quam clementia dei fit similior, hanc ipsam gravissimis saepe verbis Neroni alumno commendat.[4]) Amore commotus deus homines educare et ad veram virtutem revocare studet. Ut autem pater bonus eum ipsum puerum, quem

1) Cf. Cic. de nat. deor. III., 39: Stoici dicere solebant nihil esse, quod deus efficere non possit, et quidem sine labore ullo.

2) Ep. mor. VII, 3: Quaeris, quod sit propositum deo? bonitas est.

3) De benef. II., 29: Ita est: carissimos nos habuerunt dii immortales habentque, et qui maximus tribui honos potuit, ab ipsis proximos collocaverunt: magna accepimus, mojora non cepimus.

4) De clem. I, 3: Nullum tamen clementia ex omnibus magis quam regem aut principem decet. Ita enim magnae vires decori gloriaeque sunt, si illis salutaris potentia est: nam pestifera vis est valere ad nocendum.

Gedruckt bei H. Neubürger in Dessau.

maximo amore amplectitur, etiam castigando regere et emendare vult, ita deus in eos quos amat, severum se et durum saepe praebet.[1]) Non tamen solo amore deus ad puniendos homines impellitur, sed etiam justitia; exercet autem judicia cum hominum conscientia commovenda, tum variis poenis, quas ab iis exigit. Non alienum est a dei justitia, quod bonis saepe male est; ita enim natura hominum est comparata, ut perpetuam felicitatem ferre nequeat. Accedit quod, quidquid adversi homini accidit, id sapienti externum tantum malum est, quod quia mutari non potest, aequo et constanti animo ferendum est. (De provid. c. 3—6.)

Deus **ubique operatur** et vim suam cum in naturam, tum in vitam hominum exercet; ipse curat et providet, ut ordo et leges, quibus mundum constituit, conserventur neve ullo modo immutentur.[2]) Ne tamen fatum cum providentia dei commutetur, illud est immutabilis rerum ordo ab ipso deo a prima inde mundi origine praestitutus, atque lex omnibus praescripta, haec posita est in iis solvendis atque perficiendis, quae fato ab initio constituta sunt. Neque tamen deus aeterna hac necessitate ita adstrictus est, ut quidquam de ipsius agendi libertate de-

1) De provid. c. 1, 6: Bonum virum in deliciis non habet: experitur, indurat, sibi illum parat.

2) Ep. mor. X, 1, 12: Desine fata deum flecti sperare precando. Rata et fixa sunt et magna atque aeterna necessitate ducuntur.

minuatur; deus in agendo nulla alia re quam sua voluntate ducitur.[1]) Ut autem intelligatur, Senecae sententiam magna ex parte cum Platonis placitis congruere, haud alienum videtur, praeclarum Platonis de providentia locum latine redditum comparare, qui est Legg. X, 899. „Qui providentiam esse negant, quod saepe bonis male, malis bene est, hi reputent secum, a praestanti, perfecta bonaque natura abesse virtutem nullam posse, nihilque quod sit laudabile et perfectum. Tales cum sint dii, desidia, inertia, socordia, negligentia et quae sunt hujus generis alia, hominibus invisa et reprehensione digna, longe ab iis oportet esse remota. Porro ad operis cujusque auctorem cura quoque ejus pertinet, eamque par est omnibus, maximis haud minus quam minutissimis, ad salutem ejus vel perniciem pertinentibus prospicere. Nisi enim imbecillitas in causa fuerit, tantummodo aut inertia et socordia, aut opinio, parvas res nullius esse momenti ad totius salutem, efficient ut eae negligantur. Horum neutrum cadit in deos: quum enim videant et perspiciant cuncta, cum summa iis insit omnia efficiendi potestas ac bonitas praeterea, inertes esse ac desides nullo modo possunt, nec minora, quasi nullius essent momenti,

1) De benef. VI, 23 init: Adice nunc, quod non externa cogunt deos, sed sua illis in legem aeterna voluntas est. Statuerunt, quae non mutarent, itaque non possunt videri facturi aliquid, quamvis nolint, quia quidquid desinere non possunt, perseverare voluerunt, nec unquam primi consilii deos poenitet.

Gedruckt bei H. Neubürger in Dessau.

ab iis spernuntur, quum omnia sint deorum; suum autem nemo unquam negligit aut vilipendit; et medici opificesque parva plurimum valere ad servanda majora intelligentes horum quoque curam gerunt; quibus inferiores esse deos nullo modo concedendum est. — Deus totius universi maxime prospicit saluti, omniaque ad totius utilitatem ordinat; fallitur ergo, qui sua causa omnia debere fieri persuasum habet, et quoties ex animi sententia res non succedunt, indignatur; is igitur docendus est, ab eo qui universum curet, omnia ad salutem et perfectionem totius esse composita, et eorum partes singulas sua quamque pro viribus et pati et facere, et, o miser, qui providentiam dei reprehendis, harum partium una tua est, quae quamvis minima semper ad totum respiciens tendit; pars autem totius non totum partis gratia est; quaecunque igitur unicuique nostrum eveniunt vel minima, ad salutem universi pertinent."

Deus cum sit optimus et sanctissimus, ab homine vult animo casto et sancto se adorari. Primus ad venerandum deum gradus est **deum credere**, inde admiratio et metus dei proficiscitur; pietas summa in amore dei cernitur, quo adducimur, ut eum sequamur et imitemur;[1]) nemo autem deum imitari potest,

1) Ep. mor. XV, 3,50: Primus est deorum cultus deos credere, deinde reddere illis majestatem suam, reddere bonitatem, sine qua nulla majestas est; sire illos esse, qui praesident mundo, qui universa vi sua temperant . . . Vis deos propitiare? bonus esto: satis illos coluit, quisquis imitatus est.

huic eo praestat, quod suo bonus fit merito, deus natura est.[1])

Tantam cum Seneca homini dignitatem tribuat, huic repugnare videntur, quae de communi omnium hominum improbitate multis locis disserit, de qua re postea accuratius exponemus.

Ut animus liber et sui compos est, ita corpus illius est hospitium, pondus ac poena; premente illo urgetur, in vinculis est. Corpus, cujus materia est terrestris, **caro** appellatur, quae origo et sedes omnium cupiditatum animique perturbationum est, quibus omnis rationis actio inhibetur atque etiam tollitur. Itaque animo divino cum corpore terrestri perpetuum certamen est. Animus corpore pressus philosophia et naturae contemplatione reficitur et a terrenis ad divina erigitur; in obnoxio corpore liber habitat.[2]) Conjunctio corporis et animi quoniam fons erroris omniumque malorum est, eaque actio rationis opprimitur, corpus tam vile est habendum, ut Stoici doceant sapienti mortem voluntariam sibi consciscere licere.[3]) Hoc praecipue tum facere licebit, si virtus et vita non una servari possunt, aut si nequitia tantum et sceleribus a morte vindicemur, denique si morbis gravissimis iisque non sanabilibus adflictum corpus inutile

1) Ep. mor. VI, 1, 11: Est aliquid, quo sapiens antecedat deum: ille beneficio naturae non timet, suo sapiens. Ecce res magna, habere imbecillitatem hominis, securitatem dei.

2) Cf. Ep. mor. VII, 3, 16—23.

3) De provid. VI, 6—9.

...druckt bei H. Neubürger in Dessau.

sit ministeriis. Quod etiam Seneca mortem voluntariam probat et commendat, ex immanitate illorum temporum explicari potest, quibus homines saepissime exquisitos cruciatus sola morte effugere poterant.

Cum immutabili mundi constitutione omnia a deo praestituta sint, quaeritur, quomodo homini liberum agendi arbitrium vindicari eique facta sua imputari possint. Quod cum jam veteres Stoici variis modis declarare conarentur, hanc rationem inierunt, ut dicerent: esse quidem homini liberam agendi rationem, deum autem sortem hominum ita praestituisse, ut qualis et quando haec eventura esset, in hominum potestate poneretur. Ita consilia divina alia esse, si vota et preces ab hominibus adhiberentur, si omitterentur, alia.[1]) Haec repugnantia ut tollatur Seneca praecipit, ut homo in rebus omnibus rationem sequatur, cui cum obtemperet, eum sua sponte dei voluntati obsequi: deo enim parere, eam demum veram esse libertatem.

Immortalem esse hominis animum neque una animum et corpus occidere, non solum praecipuos Grae-

1) Natur. quaest. II, 37: . . . nos quoque existimamus vota proficere salva vi ac potestate fatorum. Quemadmodum enim a dis immortalibus ita suspensa relicta sunt, ut in bonum vertant, si admota dis preces fuerint, si vota suscepta: ita non est hoc contra fatum, si ipsum quoque in fato est. „Aut futurum, inquit, est aut non: si futurum est, fiet, etiamsi vota non suscipis. Si non est futurum, etiamsi non susceperis vota, non fiet.“ Falsa est ista interrogatio, quia illam mediam inter ista exceptionem praeteris: futurum hoc est, sed i vota suscepta fuerint.

corum philosophos credidisse, verum etiam nonnullos demonstrandi periculum fecisse, notissimum est.[1]) Et veteres quidem Stoici de statu et conditione animorum post mortem corporis inter se dissentiebant; alii enim diu mansuros animos immortales ajebant, negabant alii. Zeno quidem docuerat: cum totus mundus aliquando igne interiturus esset, ita ut ad extremum nihil praeter ignem divinum remaneret, necessario etiam animum humanum, quia mundi esset pars, caducum esse atque mortalem. Erant etiam, qui immortalitatem non ad omnes omnino homines, sed ad **solos sapientes** pertinere censerent. Seneca immortales esse animos philosophiae argumentis demonstrari et confirmari posse negat, idem tamen praecipue in consolationibus et in epistolis ad Lucilium Platonis argumentis ex origine et natura animi repetitis multis locis utitur. Gravissimum autem argumentum illud esse judicat, quod morale vocatur, quod quidem ab ipsius animi spe ac desiderio proficiscitur. Itaque corpus saepe hospitium dicit esse totamque vitam peregrinationem; corpus animo patriam repetenti quasi vincula injicit. His vinculis quoniam animus morte liberatur, haec non malum sed beneficium habenda, non extimescenda

1) Veterum de animorum immortalitate sententias multi recentiorum collegerunt; cf. Wyttenbachii disputationem de quaestione: quae fuerit veterum philosophorum sententia de vita et statu animorum post mortem corporis; — Struvii historiam doctrinae veterum philosophorum de statu animi post mortem corporis.

Gedruckt bei H. Neubürger in Dessau.

est.[1]) Qui sibi persuasit animi corporis vinculis liberati meliorem conditionem esse, is quidquid acciderit, patienter feret, in rebus adversis nova se spe consolabitur, majore impetu ad divina et coelestia feretur. Animus ut cum deo conjungatur et perpetua felicitate perfruatur, sola virtute potest assequi. Nemo autem eo ipso temporis momento, quo animus a corpore sejungitur, perfecta virtute praeditus et sanctus est; tum demum, cum vitae vitiis liberatus est, magna quemque et aeterna pax excipiet. Memorabilis est locus Senecae,[2]) quo hic nonnullis hominibus doctis resurrectionem, quae dicitur, animorum aut saltem transitum in nova corpora significasse visus est, quia animi cum deo conjunctio tum demum locum habere posset, cum animus humanus cursu suo peracto, emendatus, omnibus alienis abjectis in numen, unde originem traxisset, rediisset. Nos quidem Senecam illo loco nihil aliud indicare voluisse censemus, nisi interire nihil, sed in alium statum transire.

Summa illa felicitas, qua animus apud deum frui-

1) Consol. ad Marc. c. 19, 4—5: Cogita nullis defunctum malis adfici, illa quae nobis inferos faciunt terribiles, ... luserunt poetae et vanis nos agitavere terroribus. Mors dolorum omnium exsolutio est et finis, ultra quem mala nostra non exeunt.

2) Ep. mor. IV, 7, 10—11: Mors, quam pertimescimus ac recusamus, intermittit vitam, non eripit: veniet iterum, qui nos in lucem reponat dies, quem multi recusarent, nisi oblitos reduceret. Sed postea diligentius docebo omnia, quae videntur perire, mutari. Aequo animo debet rediturus exire. Observa orbem rerum in se remeantium: videbis nihil in hoc mundo exstingui, sed vicibus descendere ac surgere.

tur, in veritate penitus cognoscenda et in numine divino intuendo consistit. Versatur ibi animus in sacro eorum coetu, quos in terris habebat carissimos, nec tamen sortem eorum, quos superstites reliquit, curare desinit. (Consol. ad Marc. c. 25, 1—2.)

Quanto rectius ac verius quam veteres Stoici Seneca de rebus divinis humanisque judicaverit, ex ejus praeceptis **de officiis** intelligitur. In hoc loco explicando primum **de principio agendi** quaerendum est. Et illud quidem a Stoicis modo **recta ratio** dicitur, modo **natura**, modo ipse **deus**. Est autem illa recta ratio nihil aliud nisi animi nostri divina pars; huic igitur rationi parere idem est atque legibus divinis obtemperare. Quoniam autem apud veteres Stoicos notio naturae simul dei notionem comprehendit, formulae: convenienter vivere naturae, suae ipsius rationi obtemperare, parere legibus divinis plane idem significant. Seneca vero quia, ut supra demonstravimus, naturam a deo sejungit, praecipit: **obsequere voluntati dei**, cum priores Stoici docerent primam legem virtutis esse: **sequere naturam.** Pietas hominum erga deos qualis esse debeat, quoniam supra jam demonstratum est, hoc loco adnotasse satis habemus, Senecam in officiis ab homine deo praestandis praeter obedientiam etiam gratum animum et fiduciam in diis habendam ponere. **Summum bonum** Seneca censet esse **honestum,** quod idem est atque **virtus,** vel **ratio perfecta,** quae non diversa est a **sapientia.** Deinde vero etiam **felicitas**, quam ex virtute homo

druckt bei H. Neubürger in Dessau.

percipit, summum bonum appellatur, quae quidem felicitas in conjunctione animi humani cum deo perspicitur. Hoc loco breviter adnotare mihi liceat Senecam, ut reliquos Stoicos, censuisse virtutem his quatuor potissimum modis conspicuam fieri: prudentia, fortitudine, constantia, justitia. Est autem prudentiae, ut cuique rei pretium suum statuamus, temperantiae, ut bona expetamus, fugiamus mala; fortitudine impellimur, ut ubique virtutem sequamur et ne morte quidem proposita ab illa assequenda deterreamur; justitia ut suum cuique tribuamus monemur. Ad perfectam virtutem assequendam veterum Stoicorum opinione homo alienae opis non indiget, sed in sua ipsius voluntate satis habet adjumenti; qua doctrina voluntati humanae nimium tribuitur. Summam virtutis speciem **sapiens stoicus** exhibet, qui sibi ipse satis est, omnes humanas vices infra se positas judicat, solus liber et rex et **deo par est.** Is cum omnia, quibus animus perturbari possit, a se prohibeat et removeat, ne amoris quidem et misericordiae sensum admittit. Ita fit, ut virtus veterum Stoicorum, quia communis hominum amoris expers est, vera virtus haberi nequeat. Contra Seneca humanitatis et amoris sensum a virtute non sejungit eamque non solius sapientis propriam esse, sed ad omnes omnino homines pertinere eique hoc potissimum propositum esse censet, ut deum imitetur. Rectius igitur ac sapientius Seneca quam quisquam ante eum de officiis hominum praecipit. Omnes enim dicit homines, liberos, servos

sine ullo discrimine pares esse et quadam caritatis societate contineri, omniumque hoc esse officium, ut virtute exercenda ad dei similitudinem accedant. Homines igitur non uni, in qua nati et educati sunt, civitati sunt addicti, sed est quaedam communis omnium patria, cujus cives pares sunt et secundum virtutis gradum inferiorem vel superiorem dignitatis locum obtinent.[1]) Apparet igitur ea, quae Seneca de officiis in universum praecipiat, ad veram humanitatem et virtutem spectare percipiendam. Sed priusquam de his accuratius exponamus, quid ille de natura hominum senserit, videtur esse explicandum. Homines e manu dei boni et innocentes prodierunt,[2]) sed natura ad sui amorem et ad contumaciam proclives sunt; cum autem in corpore, animi hospitio, praecipua mali causa insit, homines semper corporis voluptates secuti sunt, unde mores eorum sunt corrupti. Similis sententia in Platonis Phaedone expressa est, quam latine sic reddere licet: quaeque voluptas tanquam clavum gestans affigit animum corpori et facit

1) De otio sap. c. 31: Duas republicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua di atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum, sed terminos civitatis nostrae cum sole metimur: alteram, cui nos adscripsit condicio nascendi. Quidam eodem tempore utrique rei publicae dant operam, majori minorique, quidam tantum minori, quidam tantum majori. Huic majori rei publicae et in otio deservire possumus, immo vero nescio an in otio melius, ut quaeramus, quid sit virtus.

2) Cf. Augustin. de civ. dei XIV, 6: Nemo natura, sed quisquis malus est, vitio malus est.

Gedruckt bei H. Neubürger in Dessau.

corperi similem animum, ut ei eadem vera videantur quae corpori. (Phaed. p. 83. D.) Itaque nulla fuit aetas, quae vitiis hominum careret, ipsae tantum vitiorum formae mutatae sunt.[1]) Haec igitur magnopere a veterum Stoicorum sententia discrepant, qui virtute sua freti sibi ipsi placebant. Philosophiae negotium datum est, ut hominem hac pravitate liberet, quippe quae efficiat, ut improbitatem suam cognoscat, ad bonam frugem se recipiat et ad virtutem revocetur. Quod dum assequitur, perpetuo animus et caro, quae sedes cupiditatum est, inter se dissident. Ubi vero improbum se esse philosophia duce homo cognovit, postulatur, ut vitia sua exuere velit; poterit autem qui volet.[2]) Ut autem homo intelligat, quantum in virtute profecerit, necesse est, ut quisque se ipse perspiciat totumque tentet, id quod vespere opere diurno perfecto commodissime instituet. Praeterquam quod philosophia homini dux ad virtutem data est, habet ille etiam conscientiam quasi quandam divinam vocem et judicem factorum. Magna enim, ut ait Cicero, vis

1) De benef. I, 10: Hoc majores nostri questi sunt, hoc nos querimur, hoc posteri nostri querentur, eversos mores, regnare nequitiam, in deterius res humanas et omne nefas labi .... Ceterum idem semper de nobis pronuntiare debebimus, malos esse nos, malos fuisse, invitus adiciam et futuros esse.

2) Ep. mor. III, 7. 9: Initium est salutis notitia peccati. Egregie mihi hoc dixisse videtur Epicurus; nam qui peccare se nescit, corrigi non vult.

Ep. mor. XIX, 7, 8: Satis natura homini dedit roboris, si illo utamur, si vires nostras colligamus ac totas pro nobis, certe non contra nos concitemus: nolle in causa est, non posse praetenditur.

est conscientiae, et magna in utramque partem: ut neque timeant, qui nihil commiserint, et poenam semper ante oculos versari putent, qui peccarint. Denique hominis studium sanctitatis et pietatis assequendae a deo ipso adjuvatur, sine quo nemo potest esse bonus.[1]) Ut autem et philosophia et conscientia et deus ipse viam monstrant, quae ad virtutem ducit, ita multum ad hanc assequendam is proficit, qui magnorum virorum, quos rerum memoria imitandos hominibus proponit, vitam et facta intuetur.[2])

Hactenus quae disputata sunt, iis officia continentur, quae homo deo et sibimet ipsi praestare debet; restat ut explicemus, quae officia ut homo homini praestet, Seneca praecipiat. In hac parte philosophiae ille ab eo, quod supra jam proposuimus, proficiscitur, omnes homines communi quadam societate contineri, in qua omnes pares sint et cuique hoc munus a deo sit assignatum, ut virtutem assequatur. Hinc consequitur, ne quis alterum despiciat aut se ipso inferiorem ducat,[3]) sed ut suum cuique tribuat. Ita cum

1) Ep. mor. IX, 2, 15: Non sunt dii fastidiosi, non invidi: admittunt et adscendentibus manum porrigunt. Miraris hominem ad deos ire? deus ad homines venit, immo, quod est propius, in homines venit: nulla sine deo mens bona est.

2) Ep. mor. I, 11, 8: Aliquis vir bonus nobis eligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tanquam illo spectante vivamus, et omnia tamquam illo vidente faciamus. Hoc Epicurus praecepit; custodem nobis et paedagogum dedit, nec immerito: magna pars peccatorum tollitur, si peccaturis testis adsistit.

3) De benef. III, c. 28, 1: Eadem omnibus principia eademque origo, nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius. Cf. De ira II, c. 31, 7—8 et De benef. III, c. 18, 2.

Gedruckt bei H. Neubürger in Dessau.

Seneca doceat omnes homines communi quodam humanitatis jure inter se conjungi, multum a vulgari aequalium opinione recedit, cives tantum civitati officia praestare debere. Tum vero etiam illud praecipit, ut alteri vivas, si velis tibi vivere. In convictu autem humano haec lex observanda est, ut qua mente nos ab aliis beneficia accipere cupiamus, eadem illis tribuamus. Quo nos animo in alios affecti esse debeamus, a diis ipsis docemur, qui in homines etiam indignos beneficia conferunt. Quorum exemplum secuti ita nos in alios geramus necesse est, ut in omnibus actionibus benevolentiae et caritatis sensu ducamur. Ut autem omnis virtus propter se ipsam exercenda est, ita alter alterum suam utilitatem et commodum nihil curans amare debet. Quae Seneca de amore alteri exhibendo praecipit, ea ad christianam rationem proxime accedere is sibi facile persuadebit, qui libros de beneficiis diligenter perlustraverit. Quod Seneca, ut supra demonstravimus, omnes homines communi quadam societate statuit contineri, eo non modo civem civi, sed quemque hominem homini proximum esse comprobatur. Inde efficitur, humanitatis jura et clementiam etiam servis esse tribuenda, qui illo tempore omnis divini humanique juris expertes esse credebantur.[1]) Atque Plato et Aristoteles humanitatem solis Graecis atque hominibus liberis ex-

1) De clem. I, c. 18, 1—2: Servis imperare moderate laus est. Et in mancipio cogitandum est non quantum illud impune pati possit, sed quantum tibi permittat aequi bonique natura,

hibendam esse, ad servos autem omnino non pertinere docent.

Humanitatis ratio postulat, ut etiam injurias illatas aequo animo feramus neve irascamur, quia ira in sapientem non cadit. Etiam indignius sapiente est ulcisci vel mala malis referre; ignoscemus potius et veniam dabimus ei qui injurias nobis intulerit, quia omnes peccamus et venia indigmus. Bonus autem vir non modo ignoscet, sed etiam **mala bonis rependet**;[1]) idem non desinet communi bono operam dare, adjuvare singulos, **opem ferre etiam inimicis** leni manu. (De otio I, 4.)[2]) Quo quidem praecepto Seneca prope accidit ad veram humanitatem eumque amorem, quem Christiani inimicis praestare jubentur. Ut autem omnes homines communi amoris vinculo conjungi necesse est, ita in domestico usu et consuetudine parentum ac liberorum benevolentia et caritas est exercenda. Hoc tametsi Seneca non disertis verbis praecipit, tamen ex eo apparet,

---

quae parcere etiam captivis et pretio paratis jubet. — Cum in servum omnia liceant, est aliquid, quid in hominem licere commune jus animantium vetet.

1) De ira I, c. 5, 3: Ira avida poenae est, cujus cupidinem inesse pacatissimo hominis pectori minime secundum ejus naturam est. Beneficiis enim humana vita constat et concordia, nec terrore, sed mutuo amore in foedus auxiliumque commune constringitur.

2) Non modo amicos, sed etiam inimicos esse amandos, optimus quisque scriptor rerum ad mores pertinentium praecipit; cf. Fr. A. Wolfii commentationem: quid de officiis et amore erga inimicos Graecis et Romanis placeat. Halis 1789.

Gedruckt bei H. Neubürger in Dessau.

quod Helviam matrem summo amore et pietate prosequitur ejusque virtutes maximis laudibus extollit.[1]) Idem aliquoties eos graviter incusat, qui patria potestate in liberos acerbius utuntur.[2])

Qui virtutibus omnibus, quibus homines ad similitudinem dei accedunt, praeditus est, is vere sapiens est, absolutus, perfectus et beatus. Imaginem hujus sapientis stoici cum Seneca multis locis proponat, tum Ep. mor. XX, 3, 10—14 tam praeclaris verbis exprimit, ut non defuerint, qui illis Christum designari crederent, praesertim cum similia in primae epistolae Petri c. 2, 22—23 reperiri censerent.

Quod si omnia, quae Seneca de deo et de hominibus eorumque officiis praecipit, paucis complectimur, homines omnes docemur a deo bonos esse profectos inter se pares, qui virtute exercenda ad similitudinem dei pervenire debeant, ut soluti corporis vinculis deum intuentes perpetua felicitate fruantur. Seneca quidem in doctrina tradenda non ubique sibi constat et interdum repugnare sibi videtur; modo enim quae ipse persuasum habet, proponit, modo Stoicorum sententias et praecepta reddit. Quia ea, quae Seneca de divinis humanisque rebus tradit, diligenter apud animum reputaverit, is intelliget, ejus praecepta a veteribus Stoicis plurimum abhorrere nec multum a ratione christiana recedere. Cujus rei quae sit causa si quaerimus, satis constat Senecam

1) Consol. ad Helv. c. 14 et 15.
2) De clem. c. 15, 16.

optima quaeque et verissima, quae Plato et Aristoteles de deo, de animo, de officiis hominum sibi persuasissent et docuissent, sua fecisse et in rem suam convertisse. Stoicorum enim doctrina moralis ita erat comparata, ut receptis quibusdam Platonis placitis non modo iis, qui ab eorum disciplina essent, viam ad veram humanitatem percipiendam munire posset, sed etiam ipsa paulatim magis exculta et emendata aliquam cum christiana doctrina assequeretur cognationem. Potuisse autem doctrinam Stoicorum ex se ipsa fieri mitiorem, probat Panaetius, Ciceronis judicio princeps prope Stoicorum, qui sententiis primis et rebus gravissimis vere Stoicus, illorum tristitiam atque asperitatem fugiens neque acerbitatem sententiarum neque disserendi spinas probavit.[1]) Posteriores autem Stoici cum intelligerent priores ea docuisse, quae praestari non possent, severiore disciplinae parte relicta, mitiorem retinuerunt et excoluerunt. Atque illud quidem non magni momenti esse existimo, quod apud Senecam haud raro sententiae reperiuntur, quarum similes in scriptis sacris legimus, cum similem dictorum consensum etiam apud septem sapientes, quos dicunt, deprehendamus. Multo gravius esse judico, quod tota disciplina moralis Senecae veriorem et rectiorem de divinis humanisque rebus sentiendi rationem exhibet, quam ullius veterum philosophorum.

1) Cic. de fin. bon. et mal. IV, 2, 28, 79. — Cf. Chrysippi placitum: cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae. (Cic. de fin. bon. et mal. III, 20, 67.)

...ckt bei H. Neubürger in Dessau.

Hoc tam admirabile et singulare est, ut neque ex Stoicorum aut Platonis doctrina, neque ex Senecae praeclaro ingenio satis declarari posse videatur. Fuerunt igitur qui censerent Senecam quandam doctrinae christianae notitiam habuisse, neque defuerunt, qui philosopho cum Paulo apostolo usum et consuetudinem intercessisse existimarent. Hac opinione ducebantur, quia cognoverant, etiam Tertullianum (de anima c. 20), Lactantium (div. instit. I, 5), Hieronymum (de scriptor. eccles. c. 12), Augustinum (ep. 153 ad Maced. 14) Senecae rationem a doctrina christiana non multum abhorrere judicasse. Accedit quod Hieronymus et Augustinus quarundam epistolarum mentionem faciunt, quas Seneca ad Paulum apostolum dedisse credebatur, quod quidem simulatum litterarum commercium quatuordecim epistolas continens etiam nunc exstat. Recentiore quidem tempore illas epistolas falsas et suppositas esse gravissimis argumentis confirmatum est; habuisse autem Senecam cum Paulo apóstolo commercium quibusdam hominibus doctis verisimile visum est, quia Paulus eo ipso tempore, quo Senecae auctoritas Romae et apud Caesarem multum valebat, duos annos in domo, quam mercede conduxerat, in coetu Christianorum verba fecit. Iidem commemorant Paulum a Gallione, natu majore Senecae fratre, proconsule Achajae absolutum esse, cum a Judaeis accusatus esset; quo facto apostolum Romae praefecto praetorio Burrho, amico Senecae, custodiendum esse traditum;

denique Paulum nonnullorum de aula Caesaris animos ad christianum dei cultum convertisse: inde posse conjici Senecae cum Paulo usum et consuetudinem intercessisse.[1]) Hanc tamen argumentationem non omni dubitatione carere recentiore tempore ab hominibus doctis demonstratum est.[2]) Utcunque est, similitudo illa, quae inter Senecae philosophiam moralem et doctrinam christianam intercedit, tam mira et singularis est, ut unde illa sit explicanda, nondum satis declaratum esse videatur. Cum enim verisimile non sit Senecam Paulo familiariter usum esse, philosophus autem salutis in Christo divinitus missae ne suspicionem quidem habuerit, mitis illa et prope divina sentiendi et cogitandi ratio, quae ubique in Senecae scriptis reperitur, qualem ante eum nullus veterum scriptorum ostendit, unde profecta sit, etiam nunc difficilis et obscura quaestio est.

1) Schmidt: Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur la transfirmation par le Christianisme. Paris 1853 p. 379 ff.

2) Vide quae Baur in Hilgenfeldii „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" Jenae 1858 fasc. 2 et 3 disseruit.

Gedruckt bei H. Neubürger in Dessau.

L. Annaeus Seneca

aus seinen Schriften.

(3)

Von

Dr. Emanuel Probst.

Einladungsschrift

zu den

Prüfungen

der

beiden Gymnasien und der Realschule.

1879.

2295

Basel.
Schweighauserische Buchdruckerei.
1879.

L. Annaeus Seneca.

Als Pompejus mit allzuweit gehender Macht ausgestattet werden sollte gegen die Seeräuber, fürchtete der Senat eine Alleinherrschaft. In der Volksversammlung suchten die Senatoren einem solchen Beschluß zu wehren. Der eine Consul sagte, es wetteifere Pompejus mit Romulus, er werde auch demselben Tode nicht entgehen. (Romulus soll durch Patricier ermordet worden sein.) Dieser Consul wäre beinahe vom Volke getödtet worden. Als aber jetzt Catulus auftrat — der war sehr angesehen beim Volke — da hielten sie Ruhe. Catulus besprach neidlos die Thaten des Pompejus und sagte, man solle einen solchen Mann doch ja nicht der Gefahr gegen die Seeräuber aussetzen, oder wen man denn zur Sorge für das Gemeinwesen hätte, wenn dieser umkäme. Da begannen sie wieder zu schreien, und einstimmig riefen alle: „Dich, Catulus, dich!“ Catulus trat ab, da er nichts ausrichtete. Als aber Roscius auf der Rednerbühne erschien, übertönte ihn das Geschrei, und als er durch Zeichen bedeutete, man solle zweien miteinander diese große Vollmacht ertheilen, da erhob sich ein solcher Lärm, daß ein Rabe, davon betäubt, aus der Luft fiel. [1]) Die Volksversammlung verlief im Tumult, eine Abstimmung vermehrte später noch die Vollmachten des Pompejus.

Als in einer andern Volksversammlung Cäsar, um sich

[1]) Plut. Pomp. 26. Es braucht wohl kaum daran erinnert zu werden, daß diese Fabel auch zu andern Volksversammlungen erzählt wird.

das Volk zu gewinnen, die Ackergesetze vorschlug, trat Cato auf und wagte zu widersprechen. Ihm wurde vom wüthenden Volke die Toga auf dem Forum vom Leibe gerissen, von der Rednerbühne bis zum Triumphbogen des Fabius wurde er geschleppt. Er bekam die Fäuste der tumultuierenden Versammlung zu fühlen, die Schimpfwörter, das Anspucken und alle Schmach einer wahnsinnigen Volksmenge zu kosten. [1]) Das Gesetz wurde glänzend angenommen und trug zur Allmacht Cäsars das Seinige bei.

Es werden uns diese Bilder wohl den Gedanken entlocken: Eine Republik, reif für das Kaiserthum. Ich wollte statt langer Abstractionen die concreten Ursachen des Uebergangs von der Republik zum römischen Kaiserreich vorführen. Großartige Machtverhältnisse, welche außergewöhnliche Maßnahmen erfordern, kleinliche Aristokratie, die glaubt, sich die Macht gepachtet zu haben, da sie sie doch nicht zu erfassen vermag; lungerndes Proletariat, das sich zu zählen gelernt hat, zum verzweifelten Streiche geneigt, da Maßhalten zu nichts führt. Ueberaus fähige Köpfe, die dieses Volk kennen, in Begierde nach Macht unersättliche, ingeniöse Männer mit weitem Blick, den sie nur zum eigenen Vortheil anwenden. So kommt denn die Kaiserzeit mit ihrem Glanz und mit ihrem Schrecken, mit ihrer Macht und mit ihrer Knechtschaft, mit ihrem Wissen und mit ihrer Hohlheit. Hier Schwärme von Sclaven im Dienste des Mächtigen, Villen, die der ausgesuchteste Geschmack der Annehmlichkeit und dem Ruheleben dienstbar machte, Bäder, deren Wände und Fußböden in den seltensten Marmorarten strahlten, Zerstreuungen der pikantesten Art, ein Amphitheater, das 87,000 Menschen faßte, ein Circus, der 385,000 in sich aufnahm. Dort beständige Furcht Hunderter, durch ein unbedachtes Wort die Majestät verletzt zu haben, scheue Todesfurcht, die vor dem Geräusch erzittert,

[1]) Sen. Const. Sap. 1, 3. cf. Not. von Ruhkopf.

das Gift im Becher, die Marterwerkzeuge in großer Mannigfaltigkeit vor sich, der Selbstmord als letzte Flucht vor der Qual. Viele wissenschaftliche Beschäftigung, gelehrte Vorlesungen in Privatcirkeln und viele Langweile, kostbare Büchersammlungen in Prachtzimmern, und der Hausherr kennt nicht die Titel der Werke. [1]) Jagen nach Aemtern, deren Besitz Ansehen und Reichthum brachte, dadurch aber wurde der Neid rege, und die Verurtheilung des Besitzenden konnte den hämischen Angebern das Geld und das Amt zuführen. Vieles in dieser Kaiserzeit ist zu beklagen, Vieles hinwiederum zu bewundern, das Meiste ist großartig, Manches das Maß überschreitend.

Indem wir aus dieser Epoche eine Persönlichkeit für unsere Schilderung herausnehmen, könnte man wohl erwarten, daß dieß ein Mann sein werde, der, als die Spitze der damaligen Welt, den Character seiner Zeit zugleich bestimmte und darstellte. Das ist nicht unsere Absicht, wir möchten viel eher der Herrschsucht, der Grausamkeit der Zeit, ihrem Jagen nach Aeußerlichem, ihrer Unruhe entgegen halten den Tadel des Bewunderten, die innere Ruhe und das Streben nach Höherem als nach Macht und materiellem Besitz und glauben diese Eigenschaften zum Theil gefunden zu haben in dem Philosophen Seneca, obschon auch dieser oft *in* seiner Zeit steht und nicht *über* derselben.

Nach der Regierung des Augustus, nach dem Wüthen des Tiberius, nach dem Wahnsinn des Caligula kam die Schwäche des Claudius auf den kaiserlichen Thron. Als die Prätorianer den wahnsinnigen Caligula im Palaste ermordeten, flüchtete sich bei dem Tumulte Claudius, sein fünfzigjähriger Oheim, hinter einen Vorhang. Doch die Soldaten fanden ihn, er wurde hervorgezogen, zahlte jedem Prätorianer etwa 4000 Franken und war Kaiser. Claudius hatte diese Würde nicht gewünscht, und wir sagen auch, er wäre lieber hinter

[1]) Sen. Tranq. an. 9, 4.

dem Vorhang geblieben. Was in den dreizehn Jahren seiner Regierung geschah, ist mehr unter ihm als durch ihn geschehen, und das Schlimme überwiegt.

Die Annalen seiner Regierung verzeichnen uns zuerst den Namen Seneca. Seneca ist von Geburt ein Spanier, unter Augustus schon ist sein Vater aus Corduba (Cordova) nach Rom übergesiedelt. Die Familie gehörte zum römischen Ritterstand, und der Vater schon ist ein bedeutender Mann gewesen. Eine Blüthenlese aus den Leistungen der Beredsamkeit seiner Zeit ist uns vom älteren Seneca überliefert; zum Unterschied von seinem Sohn heißt er in der Litteraturgeschichte Seneca, der Rhetor. Auf den Sohn L. Annaeus Seneca, dessen Geburt in das Jahr 1 vor Christus fällt, wirkte des Vaters Beispiel, wirkte bald, als er mit seiner Mutter, Helvia, und seinen zwei Brüdern dem Vater nach Rom folgte, die ganze Umgebung der Hauptstadt. Die Philosophen jener Zeit befriedigten am meisten seinen Sinn und besonders fühlte er sich zu der Schule der Stoiker hingezogen. Der spanischen Abstammung mag es zuzuschreiben sein, wenn er in seiner litterarischen Thätigkeit als ein Neuerer auftritt; ihn banden nicht die alten Formen und dem Geschmacke seiner Zeit gefiel seine Unabhängigkeit. Sein schriftstellerischer Name war bald ein hochgefeierter, und der Hof des Claudius stand ihm offen. Das Ende der Schule war damit für ihn nicht erreicht. Der Ton der Regierung des Claudius wechselt mit seinen Gemahlinnen, es ist aber weniger ein Wechsel zwischen Gut und Schlecht, als eine Veränderung in den Nüancen des Schlechten. Die beiden letzten Gemahlinnen dieses Kaisers waren ebenso ausgezeichnet durch hohe Schönheit, als durch unerhörte Verworfenheit. Messalina, das dritte, und Agrippina, das vierte Weib, das über Claudius herrschte, sind sprichwörtlich geworden, um die äußerste Entartung des weiblichen Geschlechtes zu bezeichnen. Des Ehepaars, Claudius und Messalina, Gunst hat Seneca verscherzt. Das Vergehen,

deſſen er ſich ſoll ſchuldig gemacht haben, [1]) iſt der Beſtrafung werth, aber die Perſonen, die über ihn zu Gericht ſitzen, machen uns die Schuld zweifelhaft. Jene Meſſalina als Sittenrichterin zu ſehen, die allen früheren Freveln die Krone aufſetzte, indem ſie ſich in Abweſenheit ihres Spielballs, des Kaiſers, unter großen Feierlichkeiten öffentlich mit einem vornehmen römiſchen Jüngling C. Silius vermählte, erſchiene lächerlich, wenn es nicht gar traurig wäre. Die Schlechten ſind im Ganzen vor ſolchen Richtern nicht gar übel davongekommen. Die Sache iſt zu unſicher, als daß wir aus dem Haß dieſer Verworfenen für Seneca eher noch Gutes folgern wollten; jedenfalls aber werden wir uns hüten, durch jenes Urtheil das Unſrige beſtimmen zu laſſen. Die Strafe fiel hart aus, acht Jahre lang hat Seneca die Verbannung auf Corſika aushalten müſſen.

Seine Zurückberufung erfreut ſich keiner beſſeren Auſpicien als ſeine Ausweiſung. Agrippina iſt unterdeſſen Kaiſerin geworden; denn Meſſalina hatte durch jene That, die den Kaiſer aus ſeinem Schlafe geweckt hatte, ihre Hinrichtung bewirkt. Agrippina ruft den Seneca zurück, aber wahrlich nicht aus Mitleid. Seneca war berühmt, und Agrippina ſtieg deswegen in der Gunſt des Volkes, wenn ſie ihm Begnadigung erwirkte. Wenn bei Seneca vielleicht auch nach der Rückkehr ein Groll gegen Claudius blieb, ſo mußte das der Agrippina nur willkommen ſein. Agrippina hatte aus früherer Ehe dem Claudius einen Stiefſohn gebracht, den Nero; für dieſen den angeſehenſten Gelehrten als Lehrer zu haben, ziemte ſich für die kaiſerliche Macht.

Es möchte wohl ein ſchwieriger Poſten für den Berufenen geweſen ſein, das Geforderte zu erfüllen, vorausgeſetzt, daß wir nicht leichthin dem Seneca einen ſchlechten Character zuſchreiben wollen. Agrippina dienen, Nero erziehen und dabei

---

[1]) Sen. Helv. 4, cf. Not. Ruhk. Dio Cass. LX. 8, 32.

rein bleiben, ſcheint unmöglich. An den Römer mag ein harter innerer Streit herangetreten ſein. Sollte der ſtrebſame, thätige Mann die hohe Stellung, die weitgehende Wirkſamkeit an einem Hofe, der die Welt beherrſchte, verſchmähen und an dem zurückgezogenen, von ſittlicher Gefahr freien Einſiedlerleben ſein Genügen finden; ſollte er dem Ehrgeiz nachgeben, ſein Schaffen in's Gewaltige erweitern, aber ſein Gewiſſen binden und ſchweigen heißen? Der Gute ſoll bei der ſchlechten Umgebung am meiſten Gutes ſtiften können; Seneca trat in die Stellung ein, die ihm Agrippina anwies.

Agrippina war des Claudius letzte Gemahlin; zuerſt wußte ſie den Kaiſer zur Adoption ihres Nero zu bewegen, als das mit Hintanſetzung des leiblichen Sohnes Britannicus geſchehen war, konnte Claudius verſchwinden; vergiftete Pilze thaten den Dienſt. Bald ſtellte ſich, durch den Prätorianer-Präfecten Burrus geleitet, Nero den Soldaten vor und wurde ohne Widerſpruch Kaiſer.

Agrippina hat ihren Zweck nur halb erreicht; der Grund zur Ermordung ihres Gemahls war der, daß ſie hoffte, ganz unumſchränkt regieren zu können, indem der ſiebzehnjährige Nero nur den Namen des Kaiſers trug. Darin traten ihr aber zwei Männer entgegen: Burrus, der ſchon unter Claudius Präfect der Prätorianer geworden war, und Seneca. Dieſe leiteten den jungen Fürſten und Nero hörte noch auf ſie. Zur Tugendhaftigkeit war er nicht zu bringen, aber ſie ſuchten ihn wenigſtens vom Schlechteſten zurückzuhalten und kämpften beide namentlich dagegen an, daß die Wildheit der Mutter nicht den Sieg davon trage. Sicher iſt es wahr, wenn Tacitus [1]) ſagt, man wäre ſchon damals an die Hinrichtungen gegangen, wären nicht dieſe beiden Männer hindernd dazwiſchen getreten. Die erſte Regierungszeit wurde das goldene Zeitalter des Nero genannt, er nahm die Räthe ſeiner väterlichen

[1]) Tac. Ann. 13, 2.

Leiter an und regierte milde. Wir finden in Seneca's Schriften seine Ermahnungen an den jungen Kaiser. „Die Tyrannen", sagt ihm Seneca, „gebrauchen das Schwert, um durch große Furcht großen Haß in Schranken zu halten, der gute Fürst wird nur Friedensstörer verurtheilen. Die Furcht vor dem Fürsten möge der Hoffnung noch Raum lassen. Wo der Ruhige Gleiches zu fürchten hat, wie der Verbrecher, da schreckt die Wuth nicht zurück vor der Gefahr. Mit schwachen Seilen umgibt man bei der Jagd den Wald, rothe Federn schrecken das Wild zurück; aber wenn der Reiter es im Rücken mit Geschossen verfolgt, so wagt es die Flucht durch dieselben Schreckmittel, die es vorher verscheucht hatten. Die letzte Noth verleiht eine furchtbare Kraft. Dem grausamen Fürsten muß Alles verdächtig sein, nicht der Freunde Treue glaubt er, nicht der Kinder Liebe. [1]) Die Natur zeigt uns im Bienenschwarm das Bild des Fürsten. Der König der Bienen hat die weiteste Zelle mitteninne am sichersten Ort, er steht allen an Größe und Glanz voran, in dem Einen aber ist er am meisten unterschieden. Sein Volk ist so kampfbegierig, es läßt den Stachel in der Wunde zurück, der König selbst ist ohne Stachel; wenn er aber umkömmt, so zerfällt der ganze Schwarm." [2]) Dergleichen, für ein jugendliches Alter berechnete, Mahnreden des Seneca mögen bei dem jungen Nero noch verfangen haben; [3]) beim ersten Todesurtheil, das er unterschreiben sollte, sagt er noch: „Ich möchte, ich könnte nicht schreiben." [4]) Der Zögling wird aber gar bald

---

[1]) Sen. Clem. 1. 12. Ira 2. 12. Not. Ruhk.

[2]) Sen. Clem. 1. 19.

[3]) Gewiß haben wir zu diesen Ermahnungen auch zu zählen die freimüthigen Worte Seneca's über frühere Kaiser (cf. Ira 3. 15, 19, 20. Ep. 94, 65. 95, 70. 104, 29) und im Ganzen werden wir in dem Veröffentlichten ja nur eine Andeutung dessen finden, was bei Unterredungen etwa geschehen mochte; das zeigt besonders Nat. Quast. 2. 43.

[4]) Sen. Clem. 2. 1.

reif. Agrippina fühlte sich zurückgesetzt, sie gab einmal dem Nero zu verstehen, daß es ihr wohl möglich wäre, den Britannicus, den wirklichen Sohn des Claudius, an seine Stelle zu setzen. Nero wurde darob nicht verlegen. An einer Mahlzeit ist dem Britannicus ein besonders heißes Gericht aufgestellt worden, er verlangt kaltes Wasser; kaum hat er dieses getrunken, so stürzt er zu Boden. „Es ist nur die Fallsucht", sagt Nero, „man trage ihn hinaus." Man trug ihn hinaus, man bestattete ihn noch in derselben Nacht, das Gift des Adoptivbruders war im kalten Wasser gewesen. [1]) Durch Verschenkung von Landhäusern u. dgl. an die Zunächststehenden suchte Nero sein Gewissen zu erleichtern.

Agrippina wurde stündlich dem Kaiser verhaßter, der Plan, sie zu ermorden, beschäftigte den unnatürlichen Sohn. Mit raffinierter Heuchelei weiß er erst, sie einzuwiegen in den Traum einer Versöhnung, um sie dann arglos ein Schiff besteigen zu lassen, das auf unverdächtige Weise durch Versinken die Verhaßte beseitigen sollte. Der Plan mißlang, aber auch die Mörder gegen die Mutter auszuschicken, stand Nero nicht an. Agrippina wurde auf der Villa, wohin sie sich vom Schiffbruch geflüchtet hatte, von ausgesandten Meuchelmördern des Nero ermordet. Er schrieb nachher an den Senat einen Brief, worin er die Ermordung derselben anzeigte. Ein Freigelassener sei mit einem Schwert gefunden worden, der habe die Strafe für den Mord erhalten [2]) Darauf ergeht sich das Schreiben in einer Aufzählung der Schlechtigkeiten der Agrippina, ihr Tod wird als ein Glück für den Staat dargestellt, da sie Böses gegen Nero beabsichtigt habe.

Dieses Schreiben hat den Seneca zum Verfasser und Tacitus schreibt, [3]) daß durch diesen Erlaß Seneca mehr als Nero in schlimmes Gerede beim Volk gekommen sei. Eine

---

[1]) Tac. Ann. 13. 16. [2]) Tac. Ann. 14, 10. [3]) Id. ib. 11.

Vertheidigung des Seneca möchte hier wohl schwer werden, aber seien wir doch nicht zu schnell bereit mit der unwiderruflichen Verurtheilung. Bis auf welch' hohen Grad der Verstellung und Kriecherei war man damals in Rom gekommen aus Todesfurcht! Hat ja doch Agrippina selbst, als sie dem vom Sohn gegen sie bewerkstelligten Schiffbruch entronnen war, dem Kaiser geschrieben, sie sei durch die Hülfe der Götter gerettet. Wenn er auch durch die Gefahr seiner Mutter sehr beunruhigt sei, so bitte sie ihn doch einstweilen, sie noch nicht zu besuchen, da sie Ruhe bedürfe. Sie hat allerdings auch durch diese Verstellung den Sohn vom Muttermord nicht abhalten können. Nach ihrem Tode wurden von den Angesehenen Roms in wunderbarem Wetteifer Dankfeste an allen Götterbildern beschlossen, der Tag, an welchem die Nachstellungen der Agrippina entdeckt worden waren, sollte in jährlichen Spielen gefeiert werden, ihr Geburtstag sollte unter die Unglückstage Roms aufgenommen werden. Als Nero nach Rom kam (er war in Campanien gewesen), strömte ihm zur Gratulation der ganze Senat in festlichem Aufzuge, die Bürgerschaft, Schaaren von Weibern und Kindern entgegen, er betrat die Stadt wie ein Triumphator. [1]) Die Unterwürfigkeit des Seneca in der Abfassung des Schreibens beleidigt uns, und wir vermögen sie nicht in Einklang zu bringen mit seinem sonstigen freimüthigen Verurtheilen der Schmeichelei. [2]) Er hat seiner Gesinnung Gewalt angethan, um im Amte zu bleiben. Er ist aber unter den Schmeichlern vielleicht der ungeschickteste, auch Burrus hat ihn übertroffen und bei Weitem der übrige Schwarm. Es sind räthselhafte Charactere, Seneca und Burrus, ihr Einfluß auf den Fürsten ist ein wohlthätiger, das Schlimmste stellt sich ein, nachdem sie ihre Macht über ihn verloren haben, wahrscheinlich ist Burrus wie Seneca eben

---

[1]) Tac. Ann. 14, 12—13.

[2]) Sen. Nat. Quaest. 4. Praef. 8, 9. Ep. 20, 7.

wegen ihrer Vorstellungen und Ermahnungen zum Guten dem Nero verhaßt und darum auf seinen Befehl getödtet worden. Ihre Thaten waren gut, können wir sie ganz verurtheilen, wenn sie die Gesinnung, die allein zu solchen Thaten befähigen konnte, nicht immer wagen durften an den Tag zu legen? Mir scheint, wir dürften hier die Allmacht der Verhältnisse entschuldigend auftreten lassen. In jener Zeit war es factisch unmöglich, Gutes zu wirken, als oft, indem man seiner Ueberzeugung Gewalt anthat.[1]) Es ruft das unser Bedauern hervor und bei diesem Bedauern müßten wir stehen bleiben, wenn nicht doch noch Momente einträten, wo diese Männer frei ihre Gesinnung aussprachen.

Nachdem Burrus durch Krankheit oder durch Gift des Nero aus dem Leben geschieden war, nahte auch für Seneca die Stunde, in welcher die Leute wahr zu sein pflegen. Er muß durch etwas den Groll Nero's verdient haben, vielleicht, daß er in älteren Tagen mit seiner wahren Ansicht nicht mehr so zurückhielt, dem Kaiser die Wahrheit in ganzer Strenge zu sagen begann.

Es wird oft berichtet, wie bei neuen Erfindungen des Verbrechens Seneca sich vom Hofe wegbegeben habe, um nicht an der Schandregierung Theil zu haben. Es lag darin gegen Nero's Thaten eine starke Verwahrung, Seneca zog sich dann auf eine Villa zurück, er hatte einige Landgüter als Geschenk vom Kaiser erhalten, er hat wohl dadurch zu seinem eigenen Gram den Neid erregt, aber es war gefährlich, Fürstengeschenke auszuschlagen, und wenn Seneca diese Geschenke erwidert hat, wie er sagt, so wollen wir uns zufrieden geben. „Auch für Geschenke von Großen kann man dankbar sein, indem man

---

[1]) Zum Beispiel ist uns von Tacitus berichtet, daß bei diesem Anlaß Pätus Thrasea, der, um die Schmeichelworte der Senatoren an Nero nicht gut zu heißen, die Senatsversammlung verließ, schon dadurch sein Leben gefährdet habe. Tac. Ann. 14, 11.

ihnen nicht das ſagt, was ſie gerne hören." [1]) Solches mag den Nero erbittert haben, jedenfalls iſt es keine ſchlechte Eigenſchaft, die ihm Nero's Haß zuzieht. Daß Seneca's Stellung mit dem Tode des Burrus gefährlicher wurde, berichtet uns Tacitus, ſein Reichthum ſchaffte ihm Neider, und die Anklage, daß er auch dichte, wurde beim Dichter Nero jedenfalls als laesa majestas einregiſtriert. [2]) Eine Verſchwörung des Piſo war entdeckt und grauſam beſtraft worden; es errieth einer den Herzenswunſch des Kaiſers. Der glückliche Gedanke mag hohen Lohn eingetragen haben, den Seneca anzuklagen, er ſei in jene Verſchwörung auch verwickelt. Ein Kriegstribun wurde an den greiſen Mann abgeſchickt, um ihn über ſein Verhältniß zu Piſo zu befragen. [3]) Die Villa, in der ſich Seneca befand, wurde umgeben von den Soldaten des Kriegsoberſten. Seneca's Antwort weist die Anſchuldigung zurück. „Zum Schmeicheln," ſagt er ſchließlich dem Tribun, „iſt mein Geiſt nicht geſchickt; das muß Niemand beſſer wiſſen, als Nero ſelbſt, der mehr meine Freimüthigkeit, als meine Unterwürfigkeit erfahren hat." Als dem Nero das gemeldet wurde, fragte er, ob Seneca Anſtalten zum freiwilligen Tode getroffen habe. Man ſieht, es läßt ſich die Möglichkeit, vor Andern über den Fürſten frei zu reden, nicht denken, als wenn man vor dem Tode ſteht und nichts mehr fürchtet. Der Tribun ſagt, Seneca ſei heiteren Blickes geweſen und habe kein Zeichen von Schrecken ſehen laſſen. Darauf erhält er den Auftrag, zu ihm zurückzukehren mit dem Todesbefehl. Der rauhe Kriegsmann vermag nicht, den Blick Seneca's auszuhalten, wenn er mit dieſer Botſchaft vor ihn treten mußte. Er ſchickt einen ſeiner Untergebenen. Nicht ein Teſtament zu machen, wird dem Verurtheilten ge-

---

[1]) Sen. Benef. 5, 4—6. ib. 6, 33.
[2]) Tac. Ann. 14, 52. ss.
[3]) Tac. Ann. 15, 60. 33.

ſtattet, die Freunde umſtehen ihn, er ermahnt ſie zur Feſtigkeit, er bleibt ruhig. „Wem war denn die Grauſamkeit Nero's unbekannt? Nur Erwartetes tritt ein, nach der Ermordung des Bruders, der Mutter bleibt nichts anderes übrig, als die Tödtung des greiſen Lehrers hinzuzufügen.“ Als Seneca ſich tröſtend an ſeine Gattin wenden wollte, that ihm dieſe ihren feſten Entſchluß kund, mit ihm zu ſterben. Das zärtliche Verhältniß, das ihn mit Paulina verband, [1]) ſollte im Tode die letzte Probe beſtehen. Beide öffneten an den Armen die Adern; bei Seneca floß das Blut langſam, er mußte an Schenkeln und Kniekehlen ebenfalls Aderöffnen. Er ließ ſich von der Gemahlin entfernen, dieſe blieb auf Nero's Befehl am Leben. Seneca wurde in ein warmes Bad gebracht, daß das Blut fließe, er mußte endlich durch Dämpfe erſtickt werden.

Die Schriften Seneca's tragen die verſchiedenſten Titel und ſind in ziemlichem Umfang auf uns gekommen. Die reichſte Schöpfung ſind ſeine 124 Briefe, an den Freund Lucilius gerichtet, voll von Sittenzügen und philoſophiſchen Erörterungen. Ueber die Milde (de clementia) ſchrieb er eine Abhandlung zu Handen des Nero, über den Zorn (de ira), über die Wohlthaten (de beneficiis), über die Ruhe der Seele (de tranquillitate animi), über das glückliche Leben (de vita beata), über den Gleichmuth des Weiſen (de constantia sapientis), über die Kürze des Lebens (de brevitate vitæ) hat er theils ausführlich geſchrieben, theils bloß ſkizziert, Troſtſchriften ſchrieb er bei Todesfällen an ſeine Mutter Helvia, an Marcia, an Polybius, letztere für uns zu ſchmeichleriſch gehalten. Die Forſchungen über die Natur (naturales quaestiones) waren das phyſikaliſche Lehrbuch des Mittelalters.

Der Stil dieſer ſämmtlichen Schriften iſt ein ungewöhnlicher. Wie Seneca hat keiner ſeiner Vorgänger auf litterariſchem Gebiete geſchrieben; un style hâché nennt Diderot ſeine

---

[1]) Sen. Ep. 104. passim.

Schreibweise. Es ist eine unruhige, prickelnde Darstellung; gerade gekünstelt wollte ich sie darum nicht nennen, sondern in dieser Hinsicht am ehesten auf den Autor selbst hören, da er sich vertheidigt gegen Lucilius. Lucilius, sagt Seneca, mache ihm den Vorwurf, seine Briefe seien zu wenig sorgfältig geschrieben; das wolle er gerade, die Briefe sollten lauten, wie wenn er mit ihm spräche, ungeziert. [1]) Der Stil Seneca's hat eigenthümliche Beurtheilungen erhalten. Man muß wohl sagen, Caligula habe einen lichten Augenblick gehabt, wenn man seiner Ansicht beipflichten will, denn sonst wird man sie nicht so leicht unterschreiben; Caligula fand seine Ausdrucksweise geziert und unzusammenhängend, [2]) man hat ihn als Gewährsmann aufgeführt, ohne zu bedenken, daß derselbe Caligula auch den Homer, Virgil, Livius beseitigt haben will. Die alten Grammatiker, Gellius und namentlich Fronto, machen heftige Ausfälle gegen Seneca, wir werden uns aber kaum durch diese wollen bestimmen lassen. Seine Art zu schreiben hat ihm den Vorwurf der Philologen seiner und der nächstfolgenden Zeit zugezogen. Dazu muß aber bemerkt werden, daß er den Philologen etwas hart zu Leibe gerückt ist. Sie bestimmten das Alter der homerischen Helden, sagt er, sie wiesen die Orte der Irrfahrten des Odysseus nach, statt dessen sollten sie aus Homer die Leute lehren, wie man das Vaterland lieben soll, wie die Gattin, wie den Vater. [3]) Es muß bis auf den heutigen Tag jedem gestattet sein, über den Stil Seneca's ein eigenes Urtheil sich zu bilden, da noch heute die

---

[1]) Sen. Ep. 75, 1. Seneca sagt sogar Ep. 115, 1: Cujuscunque orationem videris sollicitam et politam, scito animum quoque non minus esse pusillis occupatum.

[2]) Plut. Cal. 53. Sine calce arena, Sandkörnchen ohne den verbindenden Kalk.

[3]) Ep. 88, 7. Vergleiche besonders die Ausführungen in Ep. 108, 24. ss. und Brev. vit. 13, 2; was dort gesagt ist über Abirrungen der Philologie hat noch der heutigen Philologie gegenüber seine Berechtigung.

Einen ihm zu viel Zierlichkeit, die Andern Mangel an Eleganz vorwerfen.

Wenn man den Seneca mit den Alten vergleicht, so muß zugegeben werden, daß er den strengen Periodenbau, die scharfe Gliederung der Rede nicht kennt; er redet ungebunden, in abgebrochenen Sätzen; häufige Fragen, doppelte Negationen, Ausrufe lassen den Fluß der Rede nie zur Ruhe kommen, gesteigerte Gegensätze, pikante Sentenzen, ansprechende Bilder reihen sich aneinander und halten den Leser in Spannung, [1]) aber es sind nicht gemachte, herausgeklügelte Wendungen eines Rhetorikers, der den Mangel an Gehalt in seinem Werke durch Wortgeklingel decken will, das wäre gezierter Stil, die packenden Sätze des Seneca sind blitzende Einfälle einer glän-

---

[1]) Wir geben eine beschränkte Zahl solcher Ausdrücke, um noch deutlicher zu zeigen, was wir meinen: Ep. 64, 62. Alexander Lacedaemona servire jubet, Athenas tacere. Clem. 1, 12. L. Sullam tyrannum appellari quid prohibet, cui occidendi finem fecit inopia hostium? Ep. 95, 72. Proderit exponere Catonis illud ultimum ac fortissimum vulnus, per quod libertas amisit animam. Ira 3, 22. Alexander, qui lanceam in convivos suos torquebat, qui ex duobus amicis alterum ferae objecit, alterum sibi. Ex his duobus tamen qui leoni objectus est, vixit. Ep. 2. Nusquam est, qui ubique est, er redet von der Lectüre, die sich auf etwas Bestimmtes concentrieren soll. Ep. 6. Multos tibi dabo, qui non amico, sed amicitia caruerunt. Ep. 18. Mavis ex inopia saturitatem, an in copia famem? Ibid. Quamdiu tibi satis nihil fuerit, ipse aliis non eris. Ep. 44. Omnibus nobis totidem ante nos sunt. Er sagt in diesem Briefe, daß eine lange Reihe von Vorfahren den Werth eines Menschen nicht vermehren könne. Ep. 52. Nocet eloquentia, si non rerum cupiditatem facit, sed sui. Ep. 92, 30. Divitum nemo tam suo laetus est, quam tristis alieno. Ep. 122, 11 sagt er von Montanus Julius: Tolerabilis poeta et amicitia Tiberii notus et frigore. Ira 3, 5. Nemo non eo, a quo se contemptum judicat, minor est. Brev. vit. 17, 3. Non sentire mala sua non est hominis, non ferre non est viri. Benef. 2, 18. Si vis scire, an velim, effice, ut possim nolle. Benef. 3, 4. Memoriae minimum tribuit, quisquis spei plurimum, Seneca will sagen, der Ehrgeizige vergesse leicht die Wohlthaten. Nat. Quaest. 2, 59. Nemo umquam timnit fulmen, nisi quod effugit.

zenden Persönlichkeit, schlagende Gedanken in entsprechender Form; er schrieb jedenfalls, wie er dachte, und das nach allen Seiten hin Schlagfertige seines Stils macht zwar wohl die Schilderung etwas unruhig, erweckt aber gerade um so mehr den Eindruck, daß wir es mit einem Manne zu thun haben, der sein reiches Wissen durch tiefes Nachdenken über die mannigfaltigsten Gegenstände fest und selbstständig gemacht hat. Auch Gegner seines Stils müssen bekennen, daß kein römischer Prosaiker mit größerem Aufwand von Geist geschrieben habe. Ein Muster des Stils soll er nie werden, an einem andern würden seine Mittel zu fadem Machwerk; aber ihn zu verurtheilen hat am wenigsten die neueste Zeit ein Recht. Wenn gesagt wird, seine erhabenen Sätze der Moral machten oft nicht den Eindruck der Wahrheit und festen Ueberzeugung, so werde ich diesem Vorwurf, was den Charakter des Mannes anbetrifft, im Folgenden zu begegnen suchen, hier bemerke ich nur für das, was den Stil angeht, daß ich diese Empfindung nicht theile. Ich nehme einige Schriften aus, in denen er zu höfisch, oder zu unaufhaltsam geschwätzig wird, aber durch das Ganze geht doch ein Zug tiefen Ernstes, und ein gewisses Etwas, das nicht bezeichnet werden kann, überzeugt den vorurtheilsfreien Leser von der Wahrheit der Gesinnung.

Hat Seneca bei seinem Tode Zeugniß abgelegt dafür, daß er die Unabhängigkeit des Urtheils auch dem Mächtigsten gegenüber nicht preisgebe, so würden wir nun aber gewiß ein ungerechtes Urtheil über ihn fällen, wollten wir nur aus dieser Stellung zum Fürsten, die ja so leicht auf Unüberwindliches stieß, seinen Charakter feststellen. Es giebt ja der Gebiete noch viele, auf denen man auch zur Zeit der ärgsten Knechtschaft ein freies Urtheil haben kann. Seneca war in der stoischen Philosophie aufgewachsen. Die Stoa, so genannt von der Säulenhalle, in welcher Zeno in Athen lehrte, setzte die Philosophie in engste Verbindung mit dem praktischen Leben. Die Philosophie ist den Stoikern die Weisheitslehre, nach

welcher das sittliche Leben sich gestalten soll.[1]) Nach ihrer Anschauung ist Gott die Seele der Welt, die Welt der von Gott durchhauchte Leib; dieses Göttliche kommt auch in jedem Menschen zum Vorschein, aus dem Ganzen zu eigener Existenz hervortretend und in dasselbe wiederum sich auflösend. Die Sittenlehre dieses Pantheismus gründet sich darauf, daß wir als Theile des Weltganzen und durch die von jener göttlichen Urkraft eingerichtete Ordnung von Natur gut seien und uns also nur bestreben sollen, nach der Natur zu leben. Die Lust aber ist nicht naturgemäß, die Tugend ist der einzige Zweck, alles Andere kann der Stoiker mit Gleichmuth entbehren.[2]) Er ist glücklich unter allen Umständen, weil er das Glück in sich, in seiner Tugend hat. Untugend entspricht einem Mangel an Erkenntniß, ist verkehrt und vernunftwidrig. Bei dieser Schule finden wir unseren Staatsmann,[3]) zwar bindet er sich nicht so, daß er nicht das Gute auch aus andern Philosophien angenommen hätte, im Ganzen aber müssen wir ihn einen Stoiker nennen, und wohl hat keiner so mannigfaltige Fragen vom Standpunkt dieser Philosophie aus besprochen, wie Seneca, dessen Arbeitsamkeit in alle Gebiete eindrang, dessen hohe Stellung Manches mit Urtheil betrachten ließ, was andere unmöglich erkennen konnten. Seneca hat, wenn Einer, die Lehren der Philosophie in's praktische Leben hinübergetragen. Wenn wir nun einige seiner ausgesprochenen Ansichten geben, so wird sein Charakter besser können erkannt werden, eine möglichst getreue Uebersetzung wird auch in den Stil und die Ausdrucksweise dieses Mannes noch ferner etwas hineinsehen lassen.

Wir sahen, wie Seneca sich nicht scheute, die Philologen anzugreifen, er wagt sich auch an die Philosophen seiner Zeit. Gegen Wortklauberei spricht sich Seneca wiederholentlich aus, am schärfsten tadelt er eine philosophische Schule, welche ge-

---

[1]) Sen. Ep. 90, 2. [2]) Sen. Ep. 50. 80, 4.
[3]) cf. Clem. II. 5.

radezu die Disputierkunst sich zur Aufgabe gestellt hatte, die Dialektiker. „Jene Fangschlüsse, meint er, hätten sich die Philosophen ersparen können, die Kürze des Lebens giebt uns dazu die Zeit nicht. Wie thöricht und kindisch die Syllogismen dieser Art: Die Maus nagt den Käse, Maus ist eine Sylbe, eine Sylbe also nagt den Käse. Wenn ich nun nicht herausfinden könnte, wo das Fehlerhafte dieses Schlusses steckt, würde ich etwas verlieren. Ohne Zweifel muß ich dann fürchten, daß ich in meiner Mäusefalle Sylben fange, oder daß, wenn ich nicht aufpasse, mir einmal ein Buch, das so viele Sylben enthält, einen Käse auffrißt. Wegen solchen Spielzeugs, das man lehrt, zieht man die Augsbrauen zusammen, läßt man den Bart lang wachsen, geht man düster blickend und bleich einher. [1]) Mit Recht schiene ich allen verrückt zu sein, wenn der Feind vor der Stadt stände, wenn Männer und Weiber Steine zur Abwehr auf die Mauer trügen, wenn schon die feindlichen Geschosse gegen das Thor schwirrten, und ich säße ruhig und beschäftigt mit solchen Fragen: Was du nicht verloren hast, das hast du, Hörner aber hast du nicht verloren, also hast du Hörner. Die Philosophie soll dem Menschen rathen. Ich bin schlimmer dran als die angegriffene Stadt; ich werde auch angegriffen, aber die Feinde sind in meinem Innern. [2]) Den drückt die Armuth, an jenem zehren seine eigenen Reichthümer oder die begehrten Anderer, der beklagt sein schlimmes Geschick, jener wünscht sich seinem Glück zu entziehen. [3]) Was stillt und besänftigt die Begierden? Was soll ich thun, der Tod verfolgt mich, das Leben entflieht, lehre mich dafür ein Heilmittel, sage dem Schlafengehenden: Vielleicht erwachst du nicht mehr. Sage dem Ausgehenden: Vielleicht kehrst du nicht wieder. Mach', daß ich den Tod nicht fürchte, daß mir das Leben nicht entgeht." [4])

---

[1]) Ep. 45 cf. Not. Ruhk. Ep. 48. [2]) Ep. 49, 8.
[3]) Sen. Ep. 48, 4. [4]) Sen. Ep. 49.

In Rom strömten damals unermeßliche Reichthümer zusammen, es wird zwar nur als Exceß berichtet, daß der Schlemmer Apicius, der Königsvermögen für einen einzigen Schmaus ausgeben konnte, als er seine Habe nachrechnete und fand, daß ihm nur noch etwa zweiundeinhalb Millionen Franken übrig seien, Gift genommen habe, da er in solcher Armuth nicht habe weiter leben mögen.[1]) Das ist allerdings ein einzelner Exceß, aber Reichthum und damit verbundene Verschwendung ist noch nie in so hohem Maße vorhanden gewesen, es hat auch nie wieder eine solche Hauptstadt gegeben. Die Genüsse des Reichthums waren in solchem Uebermaße vorhanden, daß die Uebersättigung zu den verkehrtesten Mitteln griff und auf das andere Extrem kam. Man baute in den Palast, der von Gold und Marmor strotzte,[2]) eine cella pauperum, eine Armenkammer,[3]) worin die ganze Dürftigkeit der Armuth sichtbar war. Dort aß man und wohnte man an bestimmten Tagen, und es schwelgte der unbefriedigte Reichthum in der Nachahmung der bedürfnißlosen Armuth.[4]) Seneca, der Höchste bei Hofe, wohnt begreiflicherweise nicht in einer Klause, er ist von Nero reich beschenkt worden und besitzt soviel, daß er den Neid stachelt. Hier wird es uns nicht allzu schwer werden, ihn zu vertheidigen und den Tadel von ihm abzuwenden. Schon ließ die Stoa den Reichthum zu und Seneca machte sich keiner Heuchelei schuldig, wenn er das bedürfnißlose Leben anpries. Allerlei Dinge sind an sich nicht zu begehren, sagt die Stoa, aber es ist auch für die Weisen angenehm, sie zu besitzen. Der Weise wird des Reichthums Gaben zur Wohlthätigkeit verwenden, die Reichthümer sind von ihm beherrscht; der Thörichte ist der Knecht des Reichthums, ihm gestattet der Reichthum Alles; der Weise gestattet dem Reichthum nichts. Dem Weisen kann der Reich-

---

[1]) Sen. Helv. 10, 3. [2]) Sen. Ep. 86, 5. 115, 9. 119, 11.
[3]) Sen. Ep. 100, 5. [4]) Sen. Helv. 12, 2.

thum genommen werden, er behält dennoch das Seine, er lebt mit dem Gegenwärtigen zufrieden, in die Zukunft sicher. [1]) Seneca sagt nun wohl, [2]) daß nur der vollendete Weise sein Thun ganz seinen Lehren anpassen könne, aber doch finden wir in seinen Schriften die Beweise, daß er vom Reichthum unabhängig gelebt hat. Auch aus den übereinstimmenden Berichten seiner Zeitgenossen geht hervor, daß er sich kaum auch nur mäßigen Genuß seines Reichthums gestattete, auf dem Gebiete wenigstens, wo sonst der Mißbrauch des Reichthums die größte Rolle spielt, und seine eigenen Angaben tragen gerade hier so den Stempel der Wahrheit, daß wir auch ohne andere Zeugnisse hierüber außer Zweifel wären. Sehen wir uns die Lebensweise Seneca's etwas näher an.

Wenn Niemand mich stört", sagt Seneca, „so theilt sich mein ganzer Tag ein in das Studieren, einige körperliche Uebungen und den Schlaf." Die Körperübungen betreibt er bis in's hohe Alter. „Das hat das Alter Gutes", sagt er, „ich brauche nicht viel Zeit mehr zu Körperübungen; wenn ich mich bloß bewegt habe, bin ich schon ermüdet, und damit schließt auch der Stärkste seine Turnübungen. [3]) Das Ganze soll auch nur zur Förderung der Gesundheit dienen und dazu braucht es nicht so viel. Der Nacken braucht nicht breit, die Muskeln nicht angeschwollen zu sein; eine größere Körperlast hindert nur den Geist. Der Lauf, die Bewegung der Hände mit Gewichten, der Sprung in die Höhe und in die Weite, das genügt." [4]) Es war Brauch, um sich anregen zu lassen, einen oder einige besondere Sclaven, Progymnasten zu haben, besonders für den Wettlauf. Auch Seneca hat einen solchen, mit dem er täglich in die Wette rennt, er klagt, daß er bald einen noch schwächeren werde nehmen müssen, da ihn auch der schon unter dieser Rücksicht gewählte zu sehr überflügle. [5])

---

[1]) Vit. beat. 21. 22. 23. [2]) ibid. [3]) Ep. 83, 3.
[4]) Ep. 15. [5]) Ep. 83.

Nach dem Wettlauf kommt ein kaltes Bad. Seneca hat immer das kalte Bad geliebt, in jüngeren Jahren hat er im Monat Januar im Meer gebadet. Mit neun Jahren konnte er lesen, schreiben und in's kalte Quellwasser springen;[1]) jetzt wärmt die Sonne sein Bad, bald wird er zum Warmbad gelangen.[2])

Seine strenge Lebensweise bekundet sich auch im frühen Aufstehen,[3]) noch als Greis bedient er sich einer Matratze, welche dem Körper nicht nachgiebt.[4]) In seiner Jugend hat er sich eine zeitlang aller animalischen Kost enthalten,[5]) und Austern und Pilze hat er, seit ihn Attalus in seiner Jugendzeit ermahnt hat, sein ganzes Leben hindurch nicht mehr genossen,[6]) weil dieß nur Reizmittel seien, um den Gesättigten zum Essen anzutreiben. Im einundzwanzigsten Brief schildert er den richtigen Genuß der Speise, einen ganz einfachen Tisch, Pollenta zum Stillen des Hungers, Wasser für den Durst, in solcher Einfachheit sei er alt geworden, fährt er fort, daß er Speise und Trank nur genossen habe, soviel zur Erhaltung des Körpers nöthig gewesen sei. Des Weines hat er sich enthalten, alle Salben, die damals so viel angewendet wurden, verschmähte er. „Nach dem Bade", sagt er im 108. Briefe, „erquickt mich ein Stück trockenen Brodes, ein Essen ohne Tisch, nach welchem nicht nöthig ist, die Hände zu waschen. Ich schlafe sehr wenig, es genügt gewissermaßen das Wachen zu unterbrechen."

Hier hat Seneca jedenfalls seinen Schriften gemäß gelebt und straft die Lügen, welche aus Neid ihm seinen Reichthum vorwarfen. Da ist keine Schlemmerei, kein Wohlleben, und dem ist der Reichthum kein Vorwurf, der ihn nicht zu Schlechtem anwendet.

---

[1]) Das Quellwasser aus der Wasserleitung Virgo.
[2]) Ep. 86, 5. [3]) Ep. 122, 1. [4]) Ep. 108, 23.
[5]) Ep. 108, 21. [6]) Ep. 108, 15.

Seneca ist sich wohl bewußt des Anstoßes, den er durch das und jenes gab; sein Wahlspruch war daher: „Wenn du glücklich sein willst, in guten Treuen ein guter Mann, so mußt du dich auch können verachten lassen.“ [1]) In dieser Gesinnung wagt er es auch in Sachen ein eigenes und abweichendes Urtheil zu haben und abzugeben, über die alle seine Zeitgenossen einig giengen, der Philosoph schreckt nicht davor zurück, Abnormitäten, die das ganze Zeitalter für normal hielt, aufzudecken. Dahin gehören seine Aussprüche über die Behandlung der Sclaven. Das Leben eines reichen Römers war ohne Sclaven nicht zu denken, ein und jede Thätigkeit des Geistes oder des Körpers wurde auf diese abgewälzt. Der Nomenclator behielt die Namen derer im Gedächtniß, die der Herr begrüßen mußte und sagte sie ihm auf der Straße. Calvisius Sabinus, um in der Gesellschaft zu glänzen, was er durch seinen Geist nicht vermochte, kaufte um hohen Preis Sclaven, einen, der den Homer, einen, der den Hesiod gut im Kopfe hatte, andere mußten andere Dichter kennen. Wenn er nun Gäste hatte, so waren ihm diese Sclaven zur Hand und mußten ihm die Verse zuflüstern, mit denen er seine Rede würzen konnte. Sein Gast Satellius verhöhnte ihn, er hätte um weniger Geld ebenso viele Bücherkapseln bekommen. Derselbe Satellius forderte ihn, den kranken, bleichen, hagern Mann, auf, er solle ringen. Als Sabinus sagte: „Wie kann ich das, ich lebe ja kaum“, antwortete er: „Sag' doch das nicht, siehst du nicht, wie viele kräftige Sclaven du hast?“ [2]) So ganz um nichts bekümmert überließen gewisse Leute Alles den Sclaven, daß es solche gab, denen der Sclave sagen mußte, wann sie baden, wann sie speisen sollten. Einer fragte, als ihn die Sclaven aus dem Warmbad gehoben und auf den Stuhl gesetzt hatten, ob er schon sitze. [2]) Solches geschah wohl nur, um den Sclaven ihre völlige Unterwürfigkeit deutlich zu

---

[1]) Ep. 71, 7. [2]) Ep. 27.

machen, indem sie auf so Thörichtes antworten mußten. Zu jeder Arbeit und ohne Rücksicht auf die Zeit[1]) wurden die Sclaven verwendet, Einherspringen neben dem Wagen wurde plötzlich dem durch ruhigere Beschäftigung dazu untauglich Gewordenen aufgetragen, der Stadtdiener sollte plötzlich das Land bearbeiten können.[2]) Einmal sehen wir den Sclaven als Spaßmacher, wie er den Herrn und die Gäste mit derben Witzworten an den Pranger stellt, er ist dazu abgerichtet worden, niemand nimmt es ihm übel;[3]) dann wieder kommt das Gegentheil. Während der Herr sich voll ißt, dürfen sie den Mund auch nicht zum Reden öffnen. Die ganze Nacht stehen sie nüchtern hinter dem schmausenden Herrn, stumm, denn die Ruthe unterdrückt jeden Laut, und auch Husten, Schluchzen, Nießen kann, da es doch zufällig ist, Schläge eintragen.[4]) In raschem Zorn werden sie geprügelt, der Herr läßt an ihnen seinen Unwillen aus, antworten sie ihm, so hätten sie schweigen sollen, schweigen sie, so findet er das nicht in der Ordnung.[5]) Eine solche Behandlung machte die Sclaven gegen die Herren so lieblos, daß besonders strenge Gesetze eingeführt wurden, um die Sclaven von der Ermordung des Herrn abzuschrecken, und dennoch kann Seneca sagen, daß nicht weniger Leute dem Zorn ihrer Sclaven zum Opfer gefallen seien, als dem der Könige.[6]) In solchem Falle hätte die Klugheit größere Milde anrathen sollen, besonders, wenn man wußte, daß in Rom wohl mehr Sclaven als Freie wohnten.[7]) Dieser Beweggrund ist es nicht, der den Seneca leitet, wenn er schreibt: Die Sclaven milde zu behandeln ist löblich,[8]) es ist wahr,

---

[1]) Ep. 122, 15. [2]) Ira 3, 29. [3]) Const. Sap. 11. Prov. 1, 6.
[4]) Ep. 47. [5]) Ira 3, 35. [6]) Ep. 4, 6.
[7]) Einst erließ der Senat den Befehl, daß die Sclaven durch die Kleidung von den Freien sollten unterschieden werden, da zeigte sich, welch' große Gefahr drohte, wenn die Sclaven uns zu zählen begonnen hätten. Clem. 1, 24.
[8]) Clem. 1, 18. 1.

da ſie nicht mehr vor dem Herrn reden dürfen, reden ſie nachher über ihn. Jene Sclaven früherer Zeiten, die nicht nur vor ihren Herrn, ſondern auch mit denſelben reden durften, denen der Mund nicht zugenäht war, waren bereit, für den Herrn den Nacken unter das Beil zu legen, an den Gaſtmählern redeten ſie, aber unter Foltern ſchwiegen ſie zur Rettung des Herrn. Halte doch ja, Lucilius, deine Sclaven in milder Behandlung, bedenke, daß der Sclave von gleichem Urſprung iſt wie du, daß er unter gleichem Himmel lebt, daß er gleich ſtirbt wie du. Ich will mich nicht auf einen hohen Standpunkt ſtellen und vom Gebrauch der Sclaven überhaupt reden, gegen welche wir ſehr ſtolz, ſehr grauſam, ſehr ſchmählich uns benehmen; nur das Eine: Lebe mit deinen Untergebenen ſo, wie du wünſcheſt, daß dein Oberer mit dir lebe. Du ſagſt, du habeſt keinen Herrn. Wie mancher römiſche Ritter und Senator iſt nach der Niederlage des Varus Viehhüter und Hausknecht geworden. Unſere Vorfahren nannten die Sclaven Hausgenoſſen, den Herrn Vater der Hausgenoſſen,[1]) jetzt brauchen wir ſie oft nicht wie Menſchen, ſondern wie Zugthiere. Wir glauben etwas Großes gethan zu haben, wenn wir einen unglücklichen Diener in's Gefängniß geſchickt haben. Was eilen wir doch ſo zur Strafe, der Züchtigende warte doch mit der Züchtigung, bis er ſelbſt reden kann, jetzt ſpricht ja nur ſein Zorn.[2]) Ziehe du die Sclaven an deinen Tiſch und lebe mit ihnen, einige mögen mit dir ſpeiſen, weil ſie deſſen würdig ſind, andere, damit ſie würdig werden, es mögen dich die Sclaven eher lieben, als fürchten.

Dieſe Worte ſpricht Seneca zu einer Zeit, wo die Behandlung der Sclaven ſo roh war, daß viele, um der Plage zu entrinnen, den Selbſtmord begiengen, ſich vom Dach hinunter ſtürzten, um den zürnenden Herrn nicht mehr zu hören, ſich erdolchten, um nicht von der Flucht zurückgeführt zu werden,[3])

---

[1]) Ep. 47. [2]) Ira 3, 32. 1. [3]) Ep. 4, 3.

zu einer Zeit, in welcher Vedius Pollio seine Muränen mit Sclaven fütterte, weil er behauptete, das verleihe den Fischen einen besondern Wohlgeschmack. [1])

Jene Zeit hatte überhaupt eine ganz andere Ansicht vom verschiedenen Werthe der Menschen, als jede sonstige, und namentlich jede christliche. Seneca muß nach diesen Aeußerungen über die Sclaven consequenterweise auch andere Nichtachtung des Nebenmenschen tadeln. Wie barbarisch ist das gesteigertste Vergnügen des ganzen Römervolks im Amphitheater, den Todesqualen der in Masse hingemordeten Gladiatoren zuzusehen, und doch hat auch in diesem das ganze Reich die Hauptstadt copiert; bis in die entlegensten Winkel desselben jauchzt am Feste das Volk im Amphitheater dem geschickt geführten Todesstreich zu. Der Kunstgenuß war nie so verbreitet wie damals, das Wissen begann alle Kreise zu durchziehen; das Alles geht gar wohl zusammen mit jener Rohheit, ja die Kunst stellt sich sogar noch in den Dienst derselben und macht sie nur um so unausstehlicher. Unter so vielen Schriftstellern ist keiner im ganzen Alterthum, der daran Anstoß genommen hätte. Wenn allein Seneca seine Stimme dagegen erhebt, so wird man ihm wohl nicht, wie man es sonst etwa thut, ein Gefallen am Declamatorischen vorwerfen wollen, seine Worte sprechen auch hier viel zu sehr die innerste Ueberzeugung aus: „Noch immer übe ich die Sitten, die ich mir vornehme, nicht aus, am meisten schadet mir darin der Verkehr mit Leuten. Je größer die Masse ist, welcher wir uns beigesellen, um so mehr Gefahr ist vorhanden. Nichts aber ist so nachtheilig, als sich in irgendwelche Schauspiele zu setzen; unter der Wirkung des Genusses schleichen die Fehler leichter ein. Geiziger, ehrsüchtiger, verschwenderischer, ja sogar grausamer und unmenschlicher kehre ich nach Hause, weil ich unter Menschen gewesen bin. Durch Zufall gerieth ich über den Mittag in die Spiele des Amphitheaters, ich

---

[1]) Clem. 1, 18. 2. Ira 3, 40.

glaubte, es werden während der Pause die Possenreißer auftreten und durch ihre Witze zum Lachen reizen, die Zuschauer werden etwas ausruhen vom Anblick des Menschenblutes. Das war früher üblich, jetzt tritt das Gegentheil ein. Was vorher gekämpft worden ist, das war noch Erbarmen. Jetzt ist alles Spielwerk, aller Flitter der Ausrüstung weggelassen, es ist bloßes Gemetzel. Die Gladiatoren haben nichts, sich gegen die Feinde zu decken, mit dem ganzen Körper sind sie den Hieben ausgesetzt, nie thut die Hand einen vergeblichen Streich. Das ziehen die Meisten den geordneten Fechterpaaren vor; was sollten sie es nicht vorziehen! Nicht mit Helm, nicht mit Schild wird das Schwert abgehalten, wozu auch die Schutzmittel, wozu die Fechterkünste! All dieß sind nur Hemmnisse gegen den Tod. Am Morgen werden die Menschen den Löwen und Bären vorgeworfen, des Mittags den Zuschauern. Der Sieger wird neuen Kämpfern entgegengestellt, das Ende des Kampfes muß der Tod sein, mit Feuer und Schwert wird hantiert; das ist die Pause im Spiel. Warum auch nicht! Der hat einen Raub begangen, er verdient gehängt zu werden, jener hat einen Menschen getödtet, er verdient, dasselbe zu erleiden. Was verdienst denn du, Elender, der du das ansiehst? Da ruft das Volk: Tödte, peitsche, brenne; [1]) warum geht er so furchtsam unter das Schwert, warum erschlägt er so wenig muthig, warum stirbt er so ungern. Mit Streichen wird er zu den Wunden getrieben, gegenseitige Hiebe empfangen sie auf bloß entgegengehaltener Brust. Das Spiel ist unterbrochen, unterdessen werden Menschen erwürgt, damit nicht nichts geschehe. Wohlan, seht ihr nicht einmal das ein, daß das Schlechte, das ihr eingeführt habt, euch selbst strafen wird. Man muß dem Volke noch seinen schon schwachen und wenig festhaftenden Sinn für das Rechte wegnehmen, das geht

[1]) So wurde den Aufsehern in der Arena zugerufen, die mit Peitschen und glühenden Eisen die Gladiatoren in den Kampf trieben.

dann leicht auf Viele über, ein Beispiel des Schlechten richtet viel Uebles an. Daher, Lucilius, meide den Umgang mit Vielen, kehre in dich selbst zurück, suche Umgang mit denen, die dich besser machen können, und die du besser machen kannst. Nicht soll dich in die Oeffentlichkeit führen der Wunsch, mit deinem Geiste zu wirken, ja wenn du eine jenem Volk passende Waare anbieten könntest, aber es wird niemand dich verstehen können." [1]) Ein bitteres Urtheil wahrlich, aber gegen eine entsetzliche Grausamkeit ausgesprochen. Es ist doch Einer in ganz Rom, der auch noch denkt, wenn er das hinreißende Spiel sieht, dessen Anschauen die Leute in eine halb wahnsinnige Aufregung versetzte, Einer, der überlegt, wie Schreckliches hier vor sich gehe, wie Schreckliches diesem schon vorausgegangen sei. Man mußte diesen bedauernswerthen Schlachtopfern, die doch täglich sich in den Waffen üben mußten, die Waffen fern halten. Wenn man sie nicht immer streng beaufsichtigte, so kamen sie durch Selbstmord den Qualen des Schauspiels zuvor. Haarsträubende Dinge werden berichtet. Als Einer auf einem Wagen zum Amphitheater geführt wurde, stellte er sich schlafend, um seine Wächter zu täuschen, und hielt den Kopf in die Speichen des Rades, bis ihm das Genick gebrochen wurde, Einer durchbohrte sich mit einem Pfahle. [2]) Die Römer hatten von jenen kühnen Sachsen der Nordsee eingefangen, sie sollten in den Spielen auftreten und durch die Neuheit ihrer Kampfart anziehen. Am ersten Tage hatten neunbzwanzig von ihnen mit bloßen Händen sich gegenseitig erwürgt. [3]) Auch vor einer jener Seeschlachten, die bald im Amphitheater, bald auf besonders dazu hergestellten Wasserbassins stattfanden, kehrten wohl Manche (Seneca erzählt es nur von Einem [4]) die Lanze, die sie zum Kampf erhalten hatten, gegen sich selber. Die Begründung solcher That klingt sehr einleuchtend: „Warum sollen wir nicht aller Qual, allem

[1]) Ep. 7. Ep. 90, 45. [2]) Ep. 70. 17, 20.
[3]) cf. Friedländer, Sittengeschichte Roms II. 360. [4]) Ep. 70, 22.

Spiel alsbald entfliehen, warum sollen wir den Tod mit den Waffen in der Hand erwarten?“ [1]) Das Eine wundert einen viel weniger, daß Viele durch Selbstmord sich dem Schauspiel entzogen, da sie doch dem Tode nicht entrinnen konnten, als jenes Andere, daß es möglich wurde, diese Leute auf allerlei theatralische Weise in den Tod gehen zu lassen. Ihr Contingent war zusammengesetzt aus Verbrechern, Kriegsgefangenen und Freiwilligen, letztere wohl die Verkommensten von Allen. Es muß sie ein Hoffnungsschimmer, doch vielleicht durch die Gunst des Volkes wegen tapferer Thaten vor dem Todesstreich noch befreit zu werden, immer noch angespornt haben. Zuweilen kam es ja wohl auch vor, daß ein besonders trefflicher Kämpfer das Mitleid des Volkes rege machen konnte, daß dann durch Zurufe der Menge die Begnadigung und Freilassung desselben erwirkt wurde. Im Ganzen aber kümmerte sich die rohe Masse, die sich in die Sitze des Amphitheaters drängte, sehr wenig um die Qualen der Schlachtopfer. Wenn die rauschende Musik begann, [2]) wenn unter dem düstern Schall der Tuben, unter dem Schmettern der Trompeten, bei den schrillen Tönen der Pfeifen und Flöten durch einzelne Paare und ganze Schaaren die männertödtende Schlacht aufgeführt wurde, dann waren die niedrigsten Sinne so angeregt und gereizt, daß das Erbarmen nicht mehr Platz greifen konnte. Wir sind froh, doch wenigstens Einen eine sittliche Entrüstung an den Tag legen zu sehen.

Was die allgemeineren Grundsätze Seneca's anlangt, so ist er nicht in dem Sinne Philosoph, daß sich aus seinen Aussprüchen ein besonderes System bilden ließe, dagegen wird ihm eine tief durchdachte Lebensanschauung niemand absprechen. Ein Satz, den wir schon oben unter den Lehren der Stoa berührt haben, dem wir aber in seiner Allgemeinheit nicht beipflichten können, wird fast allzu häufig ausgesprochen, es

---

[1]) Ep. 70, 22. [2]) Friedländer a. a. O. II, 362.

ist der, daß der Mensch von Natur gut, daß die Tugend gemäß der Natur sei. [1]) Er widerspricht sich zwar hiebei selbst, wenn er sagt, daß jeder zuerst vom Schlechten und nachher erst vom Guten eingenommen sei, daß die Tugend erlernen dem Verlernen der Fehler gleich komme. [2]) Und wenn er dann erklärt, daß Natur nichts anderes bedeuten könne als Gott und das göttliche Walten in den Dingen, [3]) so rückt er damit unserer Anschauung sehr viel näher. Die Formen, in denen er diesen Satz bringt, sind anziehend: „Niemandem kann irgend Etwas immer gefallen, als das Rechte, [4]) Gott zu gehorchen, ist Freiheit, [5]) wer Lust und Schmerz über sich herrschen läßt, ist in schlimmer Knechtschaft, [6]) dem Menschen möge nur das gefallen, was Gott gefällt." [7]) Daraus zieht er die Folgerung: „Es ist ein unschätzbares Gut, ganz sein eigen zu werden, [8]) in keines Dinges Knechtschaft zu stehen, sein Glück nicht in etwas Aeußerem zu suchen, aus seinem eigenen Inneren die Freude zu schöpfen, welche aus guten Entschlüssen und rechten Handlungen, aus einem guten Gewissen hervorgeht." [9])

Wir lassen noch einige andere Sätze folgen, die wir, obwohl sie wie zufällig da und dort in seinen Schriften zerstreut angetroffen werden, doch gewissermaßen als Thesen Seneca's ansehen dürfen. „Die Rede möge mit dem Leben übereinstimmen, [10]) die Philosophie lehrt uns nicht reden, sondern handeln, [11]) von ihr kann nicht getrennt werden die Religiösität, die Gerechtigkeit, die Frömmigkeit und jede andere Tugend, [12]) die Genüsse mögen wohl bestehen, aber sie sollen unsere Sclaven sein und nicht über uns Macht haben. [13]) Wann werden wir sagen können: Ich habe gesiegt, nicht über Perser und

---

[1]) Ep. 20. Ep. 50, 8—9. Ep. 108, 9. Benef. 4, 7. Ira 3, 5. 5.
[2]) Ep. 50, 8. [3]) Benef. 4, 7. [4]) Ep. 20, 4.
[5]) Vit. beat. 15, 6. [6]) ib. 5, 1. [7]) Ep. 74, 20.
[8]) Ep. 75, 14. [9]) Ep. 23. [10]) Ep. 75, 8.
[11]) Ep. 20, 2. [12]) Ep. 90, 2. [13]) Ep. 74, 17.

Meder, ſondern über die Habſucht, über den Ehrgeiz, über die Todesfurcht, denen die Beſieger der Völker unterlegen ſind? [1]) Wir ſollen wiſſen, daß mit dem wahren Reichthum nicht die Truhe angefüllt wird, ſondern der Geiſt. [2]) Unglück und Unrecht können dem Weiſen nicht mehr ſchaden, als der Sonne ein anderes Licht, er wird dadurch nicht geringer, nur glänzt er weniger. Das Harte, was wir erdulden, wird uns von Gott zu Theil wie von einem Vater eine ſtrenge Erziehung. [3]) — Wie ſoll man die Götter verehren? Wir wollen nicht, daß die Sabbathsleuchter angezündet werden, die Götter brauchen kein Licht und freuen ſich nicht am Ruß; die Morgenbegrüßungen der Götter und das Sitzen an den Tempelthüren mag unterbleiben, ſolche Pflichtleiſtungen kommen menſchlichem Ehrgeiz zu. Der verehrt Gott, welcher Gott kennt, die erſte Verehrung der Götter iſt, ſie zu glauben, der hat ſie genug verehrt, der ſie nachgeahmt hat. [4]) Freilich dürfte das nicht geſagt werden von den Göttern, wie ſie ſich die frühere Zeit vorſtellte, wo die Götter räuberiſch, kriegeriſch, grauſam, leidenſchaftlich gedacht wurden; das war nichts Anderes als unſere Schwächen noch anſpornen, indem man ihnen die Götter als Urheber gab, dadurch wurde den Menſchen die Scham des Vergehens benommen, man gab der Krankheit durch das Beiſpiel der Gottheit eine Entſchuldigung. [5]) Die Götter können und wollen nicht Unrecht thun." [6])

Von den philoſophiſchen Anſichten des Seneca im engeren Sinne wird eine niemals unſere Sympathie gewinnen können, es iſt ſeine Meinung von der Macht des Menſchen über ſein Leben. Die Vertheidigung fällt hier ſehr leicht, Seneca iſt Heide, die vor uns am höchſten verehrten Philoſophen des Alterthums ſind hier derſelben Geſinnung. Da liegt eine

---

[1]) Ep. 71, 36. [2]) Ep. 92, 30. [3]) Prov. 1, 5.
[4]) Ep. 95, 47 ss. [5]) Vit. beat. 26, 6. Brev. vit. 16, 3.
[6]) Ira II. 27, 2. Ep. 95, 48.

jener tiefgehenden Umgestaltungen, welche zeigen, wie sehr durch das Christenthum nicht ein Weiterentwickeln der antiken Anschauungen, sondern ein totaler Bruch mit denselben gegeben war. Die Auffassung, welche die Alten in dieser Sache hatten, hat in der ganzen christlichen Zeit nie mehr gewagt aufzutauchen. Haben schon die gesetzlich befohlenen Kinderaussetzungen in Sparta den Grundsatz des Alterthums dargethan, es sei besser kein Leben als ein elendes, so war man im Verlauf der Zeit nur immer weiter gekommen auf dieser Bahn. Der leichte Ausgang,[1]) den die Aerzte solchen gewähren, deren Krankheit unheilbar ist, ist auch hier zu verzeichnen. Es war schon in der griechischen Welt und so auch durch die ganze römische Zeit eine Milderung des Todesurtheils, einem die Vollziehung desselben selbst zu überlassen. Seneca spricht nun seine Sätze in durchaus nicht erbittertem Ton aus. „Wir fahren durch's Leben, wie auf dem Meere, das Ende scheint uns eine Klippe; es ist aber eine bergende Bucht,[2]) je früher man einfährt, um so besser. Denke jeden Tag daran, daß du mit Gleichmuth das Leben verlassen könnest, an welches die Meisten sich klammern, wie die Ertrinkenden an den Dornbusch. Der Tod braucht nicht gefürchtet zu werden, er bleibt ja nicht bei dir, er geht vorüber. Halte den Körper mehr für eine nothwendige, als für eine große Sache. Wer sterben gelernt hat, hat die Knechtschaft verlernt. Dem Weisen kommt nicht darauf an, ob er das Lebensende empfange oder selbst herbeiführe. Nie werde ich zu Ehren dieses Körpers lügen, wenn es mir gut erscheint, werde ich die Gemeinschaft mit ihm aufheben, und auch so lange wir zusammen sind, theilen wir uns nicht zu gleichen Theilen. Ueber aller Macht, die uns drücken kann, steht der Tod, die Kette, die uns bindet, ist die Liebe zum Leben, sie soll man nicht abschütteln, aber doch lose machen,

---

[1]) Ira 1, 6. cf. ib. 1, 15. Clem. 1, 13.
[2]) Ep. 70, 2.

damit, wenn die Zeit es erfordert, wir sogleich bereit seien. Furchtlos bereite ich mich auf jenen Tag, wo ich ohne Wortgepränge und Schminke über mich aburtheilen werde, ob ich Tapferes nur sage, oder auch fühle, ob es nur Heuchelei war und Schauspielkunst, was ich ausgesprochen habe. Alle gelehrten Abhandlungen sind nichts, der Tod wird es zeigen, die wahre Seelenkraft zeigt sich dann, wenn die Seele dahinfahren soll. [1])

Ueber den Zustand nach dem Tode theilt Seneca zum Theil die Ansicht der Stoa, [2]) zuweilen aber läßt er uns in sein Inneres Blicke thun, die uns bei ihm eine Ahnung von individuellem Fortleben nach dem Tode erkennen lassen: [3]) „Wenn der Tag kommen wird, der diese Mischung von Göttlichem und Irdischem scheiden wird, so werde ich den Körper hier, wo ich ihn gefunden habe, zurücklassen; ich selbst werde mich den Göttern übergeben. Wenn wir aus der Kammer dieses Leibes werden erlöst sein, dann werden uns die Geheimnisse der Natur eröffnet werden, der Nebel wird sich theilen und allseits wird klares Licht durchschlagen. Der Himmel wird in gleichmäßig fortdauerndem Glanz sich zeigen; Tag und Nacht sind nur hienieden, du wirst sagen, daß du in Finsterniß gelebt habest. Wie wird das göttliche Licht dich erquicken! Der Gedanke an dieses läßt nichts Unreines, nichts Niedriges, nichts Grausames in dir aufkommen; es bewirkt, daß wir uns den Göttern bereiten, die alles sehen, daß wir uns die Ewigkeit als Ziel vor Augen halten." [4]) Seneca

---

[1]) Ep. 4, 4. Ep. 17, 5. Ep. 22, 3. Ep. 24, 10. 11. Ep. 26, 8. Ep. 58, 30 ss. Ep. 61, 2. Ep. 65, 16 ss. Ep. 70, 2. Ep. 77, 4 ss. Ep. 92, 31. Ep. 117, 28.

[2]) Ep. 54. Vit. beat. 8, 3.

[3]) Ep. 57, 5. 6. Ep. 76, 19. Ad Marc. 25 u. 26. Diese letzte Stelle steht mit 19, 4 derselben Trostschrift an Marcin in auffallendem Widerspruch. Die Trostschriften sind die schwächste Seite Seneca's.

[4]) Ep. 102, 22. ss.

neigt so wesentlich zu christlichen Vorstellungen hin,[1]) daß schon die alten Kirchenschriftsteller den Ursprung seiner Ansichten auf eine Bekanntschaft mit dem Apostel Paulus zurückzuführen versuchten; erweisen läßt sich durchaus nichts. Wir glauben zu dieser Gesinnung eher eine Parallele zu finden in jenem Ausdruck der Sculpturen, wie ihn Lübke auf den Sarkophagen der Kaiserzeit wahrgenommen hat: „In der Regel sind aus den heidnischen Göttersagen solche darauf dargestellt, die eine tiefere Gedankenbeziehung auf Tod, Trennung und Wiedersehen enthalten oder zulassen. In klar verständlicher, dabei sinniger, oft tief empfundener Weise spricht sich hier jene tiefe Sehnsucht nach einem anderen, besseren Leben aus, die der hinsinkenden antiken Welt das Gepräge melancholischen Ernstes giebt und aus dem unbefriedigten Zustand des damaligen Daseins auf die Nothwendigkeit einer neuen tröstlichen Offenbarung hinweist.“ [2])

In Seneca ist dieses Sehnen zum starken Ausdruck gekommen, ist er auch dazu berufen gewesen, Fürsten zu dienen, so hat er doch durch seinen Tod erfüllt, was er ahnungsvoll in einer seiner Schriften über einen Andern ausgesprochen hat, der ein Opfer der Tyrannenwuth geworden ist,[3]) er sei unter die Zahl derjenigen gekommen, die durch großen Tod gezeigt hätten, wie theuer die Freunde der Könige gute Rathschläge zu stehen kämen, und über seine Betrachtungen ist eine Fülle des Geistes ausgegossen, welcher niemand die Hoheit rauben wird.

---

[1]) Auch in seinem Gottesbegriff: Gott ist in der Natur, was der Geist im Menschen. Ep. 65, 24. Gott ist in die Menschen gekommen, er leitet ihre Gedanken. Ep. 73, 14. Ep. 83, 1. Die Alten glaubten ganz nicht, daß jener Jupiter, den wir auf dem Capitol verehren, die Blitze schicke, sondern unter Jupiter verstanden sie, wie wir, den Hüter des All, die Seele und den Geist der Welt, den Herrn und Schöpfer dieses Werkes, jeder Name kommt ihm zu, Schicksal, Vorsehung, Welt; Alles ist aus ihm entstanden, durch dessen Odem wir leben. Nat. Quaest. 2, 45.

[2]) Lübke, Grundriß der Kunstgesch. 1, 211. [3]) Ira 3, 14.

„Dann mag sich der Geist freuen, wenn die ganze volle Klarheit an ihn heran tritt und er seinem Himmel zurückgegeben ist, nach oben zieht ihn sein Ursprung; er wird aber dort sein, auch bevor er aus diesem Gefängniß befreit ist, wenn er die Fehler abwirft und rein und leicht in göttlichen Gedanken erglänzt. [1]) — Nur die Gesetze nicht übertreten, wie wenig ist das, wie viel weiter dehnt sich aus die Aufgabe der Pflicht als die des Rechts, wie Vieles verlangt die Frömmigkeit, die Freigebigkeit, die Gerechtigkeit, die Treue, was Alles außerhalb der Gesetzestafeln liegt! [2]) — Ein Kluger wird den Irrenden nicht hassen, er müßte sonst auch sich selbst zürnen; niemand ist, der sich von Vergehen frei sprechen kann, wenn er nicht sich selbst, sondern sein Gewissen richten läßt. [3]) — Das weiß ich, daß ich nicht nach meinen eigenen Lehren lebe, aber ich kann es sagen: Ich will sie befolgen, will es mit meinem ganzen Verstande. [4]) — Nimm dir einen guten Mann zum Vorbilde, halte ihn immer vor Augen, lebe immer so, wie wenn er alles sähe. [5]) — Schicke dich in deine Lage, sie mag dir auch beschwerlich erscheinen, die Götter wollten es so, die Götter wollen das Bessere. [6]) — Suche das Fehlerhafte doch ja nicht an den Dingen, die dich umgeben, vieles schreiben wir dem Ort, der Zeit zu, aber Ort und Zeit begleiten uns, wohin wir auch zögen. Meine Gemahlin hält sich eine alte Sclavin, eine Art Hofnärrin, es ist ein Erbstück, das als Last in unserm Hause geblieben ist, ich brauche sie nicht, wenn ich ob einem Narren lachen will, so brauche ich nicht weit zu suchen, ich lache über mich. Diese Alte hat plötzlich das Gesicht verloren. Unglaublich klingt es dir, Lucilius, aber es ist wahr, sie weiß nicht, daß sie blind ist, sie verlangt immer, man möchte aus diesem Hause ausziehen, es sei gar zu finster. Das belachen wir an ihr, wir wissen nicht, daß

---

[1]) Ep. 79, 10. [2]) Ira 2, 27. 28. [3]) Ira 1, 14.
[4]) Ep. 71, 29—35. [5]) Ep. 11, 6 u. 7. [6]) Ep. 98, 5.

uns Allen dasselbe begegnet. Niemand weiß, daß er geizig ist, niemand, daß er lüstern ist. Ich bin nicht ehrgeizig, heißt es; aber in Rom kann ja niemand leben, ohne Ehrenstellen zu bekleiden; ich bin ganz nicht verschwenderisch, aber die Hauptstadt verlangt große Ausgaben. Es ist nicht mein Fehler, daß ich zornmüthig bin, daß ich noch nicht nach einem bestimmten Plan lebe; meine Jugend bewirkt das. Was täuschen wir uns doch, das Uebel liegt nicht außerhalb, es ist in uns. Wir kommen nicht davon, weil wir nicht wissen, daß wir krank sind, und doch wäre sich zu bessern nicht so schwer." [1]) — So redet zu uns eine hagere, abgezehrte Gestalt, den Seneca drückt Krankheit, beläftigt das gebrechliche Alter. „Aber der Geist ist kräftig, sagt er, und freut sich, daß er mit dem Körper nicht mehr viel zu thun hat, nur die Begierden und die Hülfsmittel der Fehler sind schwach geworden, der Geist findet, diese Zeit sei seine Blüthe, in sich zurückgezogen, sucht er zur Weisheit zu gelangen. [2]) — Wenn du einen Hain von alten Bäumen siehst, welche über die gewöhnliche Höhe hinausgehen, wo die Zweige, die einander beschatten, durch ihre Dichtigkeit den Blick zum Himmel nicht gewähren, so scheint dir die Weihe des Orts einer Gottheit Sitz anzukündigen; eine Höhle, wo in tief ausgefressenen Felsen der Berg weit überhängt, erfüllt deinen Geist mit der Ahnung einer Gottheit. Scheint dir nicht ebenso bewundernswerth ein Mensch, unerschrocken in Gefahren, unberührt von den Begierden, im Unglück ruhig? Eine göttliche Kraft ist in einen solchen herniedergestiegen, er befindet sich seinem größeren Theil nach dort, woher er seinen Ursprung hat. [3]) Von solcher Gesinnung laß dein ganzes Leben beherrscht sein. [4]) Ich ermahne dich zu gutem Verstande, laß dem Schicksal nicht Gewalt über dich, suche dich nicht an dem Eiteln zu vergnü-

---

[1]) Ep. 50. [2]) Ep. 26, 1 u. 2. [3]) Ep. 41, 1—5.
[4]) Ep. 20, 5.

gen. Zur Glückſeligkeit iſt gelangt, wer weiß, worüber er ſich freut, wer aus ſich ſelbſt ſchöpft. Die übrigen Freuden erheitern die Stirn, ſie ſind leicht und erfüllen die Bruſt nicht, wenn du nicht etwa meinſt, daß der ſich freue, welcher lacht. Das vor Allem, Lucilius, ſchaffe und wirke: Lerne dich freuen.“ [1])

[1]) Ep. 23, 1—3.

NB. Die Stellen ſind nach der Ausgabe von C. R. Fickert citirt, für einzelne Bemerkungen iſt auf die Ausgabe von Ruhkopf verwieſen.

L. Annäus Seneca

der Philoſoph

und ſein Verhältnis zu Epikur, Plato und dem Chriſtentum

von

Walter Ribbeck,
Dr. phil.

tamquam verum quaeram adhuc,
non sciam, et contumaciter quaeram.
Seneca.

Hannover, 1887.
Norddeutſche Verlagsanſtalt
O. Goedel.

Leipzig,
Sternwartenſtraße 79.

Vorwort.

Es ist nicht die Absicht der folgenden Blätter, dem Manne, von welchem sie handeln, seine Stelle in der Geschichte der Philosophie anzuweisen und etwa zu untersuchen, welche seiner Aussprüche sein geistiges Eigentum im strengsten Sinne des Wortes, welche von andern und von wem sie entlehnt seien. Es geht ihr Bestreben vielmehr dahin, ein möglichst getreues Bild von seiner Welt- und Lebensauffassung im großen und ganzen zu geben. Man ist von jeher gewohnt gewesen, dieselbe als eine der christlichen ziemlich nahe kommende zu betrachten, und es hat zu keiner Zeit an Versuchen gefehlt, den Philosophen selber mit dem Christentum in nähere oder entferntere Verbindung zu bringen. Auch heutzutage sind dergleichen Versuche, obwohl von den kompetentesten Beurteilern längst in genügender Weise zurückgewiesen, doch, wie das jüngst erschienene Buch Kreyhers [1]) zeigt, noch keineswegs als ganz aufgegeben zu betrachten. Von andrer Seite [2]) hat man dagegen mit Recht darauf aufmerksam gemacht, in wie vielen Beziehungen sich Seneca von epikurischen Gedanken beeinflußt zeigt. Unabhängig hiervon war mir längst die Thatsache aufgefallen, in wie wunderlicher Weise Epikur und Plato um die Seele dieses „christlichen" Denkers sich streiten. Ist es nun auch unleugbar, daß die — ohnehin nicht sehr bedeutende — Wertschätzung des Philosophen als solchen durch das Gewahrwerden dieses Schwankens beeinträchtigt werden muß, so wird doch der Mensch, dessen Brust so

[1]) **Kreyher**: L. Annäus Seneca, der Philosoph und seine Beziehungen zum Urchristentum. Berlin 1887.

[2]) **Weisenfels**: de Seneca Epicureo (Progr. d. franz. Gymnasiums). Berlin 1886.

gewiſſermaßen den Kampfplatz darſtellt, auf welchem zwei einander entgegengeſetzte Weltanſchauungen ſich befehden, vielleicht gerade darum um ſo größeren Anſpruch auf unſre Teilnahme haben. Oder wäre es thöricht zu glauben, daß unſre Zeit einem Manne ein gewiſſes Intereſſe entgegenbringen müſſe, welcher den tiefſten Fragen, die das menſchliche Denken beſchäftigen können, ebenſo ſchwankend und ratlos gegenübergeſtanden hat, wie — in ihrer Totalität betrachtet — ſie ſelber?

Inhalt.

Seite

Vorwort . . . . . III—IV

Einleitung. Widersprüche im Wesen Senecas . . . . . 1—3

I. Kapitel. **Seneca als Philosoph. Allgemeines.**
Verhältnis zu den verschiedenen Richtungen der antiken Philosophie. — Eklektizismus. — Hinneigung zu Epikur . . . . . 4—7
Aufgabe und Einteilung der Philosophie . . . . . 8—12

II. Kapitel. **Verhalten des Menschen zur Gottheit.**
Wesen der Gottheit und Lenkung der Welt. — Güte der Götter. — Verehrung der Götter. — Theodicee . . . . . 13—27

III. Kapitel. **Verhalten des Menschen zu den äußeren Dingen.** (Güter und Übel.) . . . . . 28—59
Allgemeines. — Das Wesen des Menschen. — Geist und Leib. — Göttliche Natur des Menschen . . . . . 28—32

A. Verhalten zu den Gütern und zur Lust . . . . . 32—45
Die Lust im allgemeinen . . . . . 32—33
Die sinnliche Lust 33
Der Luxus und die Kultur . . . . . 34—37
Die Liebe . . . . . 37—38
Der Ehrgeiz . . . . . 38—39
Der Ruhm . . . . . 39—41
Lob der Forschung und des wissenschaftlichen Lebens . . 41—42
Unvereinbarkeit von Lust und Tugend . . . . . 42—44
Das Glück . . . . . 44—45

B. Verhalten gegen die Übel . . . . . 45—59
Schmerz, Krankheit, Tod . . . . . 45—48
Verbannung . . . . . 48—49
Sklaverei. Unansehnlichkeit des Körpers . . . . . 49—50
Unglück des Vaterlandes. Verlust der Freunde und Angehörigen . . . . . 50—52
Alleiniger Wert der Tugend . . . . . 52—59

IV. Kapitel. **Verhalten des Menschen gegen andre** . . . . . 60—72
a. Gegen Menschen im allgemeinen . . . . . 60—61
b. Gegen die Sklaven . . . . . 61—64
c. Gegen die Feinde 64
d. Beteiligung am Staatsleben . . . . . 64—72

		Seite
V. Kapitel.	**Wert der Welt und des Lebens**	**73—92**
	Der Weise kein bloßes Ideal, aber selten	73—74
	Verschiedene Stufen der Nichtweisen	74—76
	Allgemeine Sündhaftigkeit	76—77
	Schlechtigkeit der Welt und des Lebens	77—79
	Der Selbstmord	79—85
	Der Tod kein Übel	85—88
	Fortdauer nach dem Tode	88—92
	Schluß	92

Druckfehler.

S. 7 Z. 28: Statt Epikurern l. Epikureer.
S. 45 Z. 5: Statt Ruhe l. Ruhm.

Einleitung.

Widersprüche im Wesen Senecas.

Wenn die Psychologie dem glänzenden Beispiele der naturwissenschaftlichen Disziplinen, in deren Reihe sie zu treten bemüht ist, nacheifernd sich bestrebt, gleich jenen den ihr vorliegenden Stoff, die Erscheinungen des geistigen Daseins mehr und mehr in einfache Elemente, gleichsam in Atome und Moleküle aufzulösen, aus deren mannigfach wechselnder Verbindung auch die verwickeltsten Vorgänge sich erklären lassen sollen, so mag dieses ihr Bestreben hinsichtlich des tierischen, auch wohl des diesem nahestehenden menschlichen Seelenlebens häufig von Erfolg gekrönt sein. Aber doch werden sich immer wieder Naturen finden, deren wunderbar verschlungener Charakter einer solchen Analyse zu spotten scheint. Kaum glaubst du eine Formel gefunden zu haben, welche ihr Wesen erschöpfend wiedergibt, und sofort begegnest du einem Zug, einer Nuance, die unter jenen Begriff, welcher die Summe des bisher Beobachteten ausdrückt, sich nicht einordnen lassen, ja demselben völlig entgegengesetzt zu sein scheinen. Willst du eine irgendwie adäquate Vorstellung eines derartigen Charakters geben, so bist du außer stande, mit einem kurzen Worte das Wesen desselben zu bezeichnen, du bist gezwungen, zu diesem Zwecke dich einer ganzen Reihe verschiedener, einander scheinbar ausschließender Prädikate zu bedienen. Ein Charakter von dieser Beschaffenheit ist derjenige des L. Annäus Seneca, des Sohnes.

Was uns zunächst rein äußerlich an dem Stil des Mannes, jenem Stil, welcher von den einen bewundert, von den andern hart getadelt worden ist, auffällig erscheint, das ist die vielleicht einzig dastehende Rolle, welche die Antithese, die Art und Weise seine Gedanken in Gegensätzen auszudrücken, in demselben spielt. Und wie die Antithese es ist, welche die Rede des Schriftstellers beherrscht, sie belebt und pikant macht, aber ihr auch zuweilen verhängnisvoll wird und sie zu extremen, mehr glänzenden als ruhiger Prüfung standhaltenden Behauptungen hindrängt, so hat sie, scheint es, in gleicher Weise auch den Charakter des Menschen ihrer unentrinnbaren Herrschaft unterworfen.

Ein Gegensatz in dem Wesen Senecas hat sich von jeher dem Beobachter bemerklich gemacht, das ist derjenige zwischen dem denkenden und predigenden Weisen und dem handelnden Menschen und Staatsmann.

Niemand hat eindringlicher als der erstere wieder und wieder darauf hingewiesen, wie der Mensch jederzeit in der Lage sei, völlig unabhängig von allen Einwirkungen der Außenwelt, lediglich der eignen Natur, der eignen Tugend gemäß leben zu können; niemand hat mehr als der letztere eben jenen Einwirkungen der Außenwelt zum Schaden seines Rufes und seiner Tugend nachgegeben, niemand rückhaltloser sein Thun und Lassen dem Drang der Umstände anbequemt.

Welche merkwürdigen Gegensätze sind es doch, die uns hier in einem und demselben Menschen vor Augen treten. Ebenderselbe, der in seinen Schriften immer wieder darauf zurückkommt, wie das Glück des Menschen mit seiner äußeren Lage nichts zu schaffen habe, der in dem herrlichen Trostbriefe an seine Mutter Helvia es nicht genug hervorheben kann, wie beispielsweise die Verbannung, die gerade damals über ihn verhängt war, für ihn durchaus kein Übel, etwas ganz Indifferentes sei, ebenderselbe läßt sich durch eben diese Verbannung dermaßen niederdrücken, daß er es über sich gewinnt, nur um ihrer ledig zu werden, dem unwürdigen Günstling eines Claudius und mittelbar diesem selber aufs niedrigste zu schmeicheln. Und kaum hat dieser Claudius, den er in jener Trostschrift an Polybius als den Stern und die Rettung des Menschengeschlechtes hinstellt, die Augen geschlossen, so steht der von ihm begnadigte Seneca nicht an, ihn in der bekannten Farce, der „Verkürbissung", aufs unbarmherzigste zu verspotten, während er freilich gleichzeitig die Lobrede verfaßte, in der Nero zu allgemeinem Gelächter die Weisheit und Umsicht des Dahingeschiedenen pries. Auch jene Apotheose, die für Claudius seitens seiner Mörder beantragt wurde, so daß Gallio, Senecas Bruder, spöttisch bemerken konnte, der Kaiser sei mit Angelhaken — mit denen die Verbrecher auf die Richtstätte geschleppt wurden — in den Himmel gezerrt worden, deren Folgen Seneca selbst in der „Verkürbissung" so ergötzlich schildert, ist doch wohl mit auf seinen Rat beschlossen worden.

Wenn ein Mann, dessen höchstes Ideal Cato ist, sich zum Minister eines Nero hergibt und sich jahrelang in dieser Stellung mit allen möglichen würdigen und unwürdigen Mitteln zu behaupten sucht, so wird dies trotz allem, was man zur Erklärung dieser auffallenden Thatsache anführen kann und worauf wir späterhin noch zurückkommen werden, immer ein wunderbares Schauspiel bleiben. Mögen auch die Beschuldigungen, welche seine Gegner wider den moralischen Charakter des Mannes erhoben haben, teils übertrieben, teils unerweislich sein, so viel wird immer richtig bleiben, daß er — möglicherweise um guter Zwecke willen — sich zu Mitteln herbeigelassen, die nicht nur von dem Standpunkte eines stoischen Weisen aus sich schwerlich rechtfertigen lassen, sondern auch vor dem Richterstuhle der gewöhnlichen Moral kaum auf Billigung rechnen dürfen.

Seneca selber scheint nicht ohne Empfindung für das Vorhandensein dieser in seiner Natur enthaltenen Widersprüche gewesen zu sein. Er erwähnt einmal,[1]) daß auch ihm wie andern Philosophen gegenüber wohl die Bemerkung gemacht werde: warum sprichst du tapferer als du lebst?

[1]) *de vita beata* cap. 16 u. 17. — ep. 6, 1; 89, 23; 57, 3. — ad Helv. 5, 2.

Er hat darauf die Antwort, daß er gar nicht beanspruche, ein Weiser, d. h. fehlerlos und vollkommen zu sein noch es zu werden, sondern nur nach dieser Vollkommenheit zu streben. Er fühle sich nicht den Besten gleich, aber doch besser als die Schlechten. Freilich will er gleich darauf sogar dieses bescheidene Lob nicht für sich in Anspruch nehmen, der vielmehr noch auf dem hohen Meer der Sünde sich bewege, sondern vielmehr für denjenigen, der schon etwas vor sich gebracht habe. Wenn er das Ideal des Weisen aufstelle, so rede er nicht von sich, sondern von der Tugend im allgemeinen, wenn er Sünden den Krieg mache, so mache er ihn vor allen seinen eignen.[1]) Anderseits spricht er davon,[2]) daß der Weise manches thun müsse, was er nicht billige, um Größeres zu ermöglichen, und nicht falle er damit von der Sittlichkeit ab, sondern passe dieselbe nur den Zeitumständen an, und das, was andere aus Ruhmliebe oder Genußsucht thun, thue er, um etwas wirklich Wertvolles zustande zu bringen.[3]) Freilich straft er sich dann selbst Lügen, wenn er sagt, daß eine schlechte Handlung sich durch den guten Zweck, den wir dabei im Auge haben, nicht rechtfertigen lasse, da die Menschen eben nur die That, nicht das Herz sehen.[4]) Und allerdings konnten die Gegner mit einigem Recht fordern, daß die Philosophie eines Menschen doch wenigstens bis zu einem gewissen Grade von Einfluß auf seinen Lebenswandel sein müsse, wenn man dieselbe überhaupt ernst nehmen solle, und sie konnten sich dabei auf Senecas eignen Ausspruch berufen, daß das Leben des Philosophen ein durchaus in sich übereinstimmendes sein müsse.[5])

Aber nicht nur zwischen Leben und Lehre des Philosophen thut sich eine stellenweise unüberbrückbare Kluft auf, auch das Denken des Mannes selber ist keineswegs ein einheitliches, sondern in beständigem Schwanken zwischen einander unversöhnlich entgegenstehenden Weltanschauungen begriffen.

---

[1]) de v. b. cap. 18.
[2]) fr. 19.
[3]) fr. 19.
[4]) fr. 20. Atqui nihil interest, quo animo facias, quod fecisse vitiosum est, quia facta cernuntur, animus non videtur.
[5]) ep. 20. 3 ff.; 108. 36.

I. Kapitel.

Seneca als Philosoph. Allgemeines.

Verhältnis zu den verschiedenen Richtungen der antiken Philosophie. — Eklektizismus. — Hinneigung zu Epikur.

Man pflegt Seneca mit den ersten Verkündigern des Christentums, besonders mit Paulus zusammenzustellen, ja — wozu zwingende Gründe durchaus nicht vorliegen — eine persönliche Berührung desselben mit ihm anzunehmen, und es läßt sich in der That nicht leugnen, daß manche seiner Aussprüche mit christlichen Vorstellungen eine gewisse Ähnlichkeit zeigen, die freilich auch auf andre Weise als durch Annahme einer Beeinflussung von dieser Seite her sich erklären läßt. Aber dem gegenüber hat man vielfach zu wenig berücksichtigt, daß er anderseits häufig von philosophischen Meinungen und Tendenzen beeinflußt ist, die mit dem Christentum eigentlich so wenig verträglich als möglich sind. Denn Seneca ist nichts weniger als ein konsequenter Denker, der eine einmal gewonnene Überzeugung unerschütterlich festhält, er ist vielmehr, wenn man so sagen darf, ein Gefühlsphilosoph, der in seiner Welt- und Lebensanschauung durchaus von wechselnden Stimmungen sich beherrscht zeigt, dem es nicht darauf ankommt, sich in den schreiendsten Widersprüchen zu ergehen, heute ein Fortleben nach dem Tode für wünschenswert und wahrscheinlich zu erklären und morgen sehnsüchtig nach der Ruhe der Vernichtung zu verlangen, heute den von nichtigsten Motiven veranlaßten Selbstmord als die glänzendste Bekundung menschlicher Freiheit zu proklamieren, morgen die Sucht nach dem Tode mit Spott und Tadel zu überschütten. Unter all dem Wirrwarr verschiedenartigster Ansichten, welche jemals durch diesen Kopf gegangen sind, lassen sich indes zwei große Richtungen menschlicher Weltauffassung aufzeigen, zwischen denen sein Denken und Fühlen, man möchte sagen, ratlos, hin- und herschwankt.

In der antiken Philosophie, insofern man dieselbe in ihrem Verhältnis zum Christentum betrachtet, kann man zwei einander entgegengesetzte Strömungen unterscheiden, eine idealistische und eine realistische. Die idealistische, vorbereitet von den Pythagoreern und Eleaten, Empedokles, Anaxagoras und Sokrates, vollkommen ausgebildet durch Plato, karikiert durch die Neuplatoniker, kann als direkter Vorläufer des *Christentums bezeichnet* werden. Sie lehrt das Dasein eines geistigen,

mehr oder weniger persönlichen Wesens, das die Welt schafft oder mindestens bildet und sie nach Zwecken, die in letzter Linie auf das Wohl der Geschöpfe gerichtet sind, lenkt. Sie lehrt ferner, daß die uns bekannte Welt nicht die einzige und nicht die vollkommenste ist, daß vielmehr hinter oder über ihr eine jenseitige existiert, zu der zu gelangen uns nur unter gewissen Bedingungen möglich ist. Endlich lehrt sie, daß die Seelen mit dem Tode nicht untergehen, sondern, sei es mittels Seelenwanderung, sei es mittels Verpflanzung in jene jenseitige Welt ihr Dasein weiter fortsetzen.

Die realistische Richtung, vorbereitet durch die griechischen Naturphilosophen, Heraklit, die Atomistiker und die Sophisten, findet ihre Vertreter an Aristoteles einer- und Epikur andrerseits.

Das Dasein persönlicher Götter wird hier zwar nicht bestritten, aber dieselben haben mit der Leitung der Welt eigentlich wenig genug zu thun; bei Epikur sind die Götter ganz müßig, der Gott des Aristoteles gibt nur der Bewegung des All den ersten Anstoß. Statt von ihm wird bei Aristoteles alles aus der beseelten Natur, die nach Zwecken, aber solchen, die innerhalb der Schranken des einzelnen Organismus, nicht außerhalb desselben zu suchen sind, abgeleitet, bei den Epikureern von der Materie, die nur durch die Gesetze der Kausalität regiert wird. Eine Erschaffung der Welt wird von beiden verworfen. Eine jenseitige Welt wird von Epikur nur für die Götter angenommen, bei Aristoteles sind die platonischen Ideen nur innerhalb der Welt der Erscheinungen existierend. Die Unsterblichkeit der Seele wird von Epikur geradezu geleugnet, von Aristoteles auf den allgemeinen Teil derselben, den Nus, beschränkt, dessen Fortdauer als eine persönliche oder individuelle nicht zu denken ist.

Eine gewissermaßen vermittelnde Stellung zwischen beiden Richtungen nimmt der Stoizismus ein. Dieser schreibt dem höchsten Wesen eine gewisse Persönlichkeit zu, identifiziert es aber anderseits auch wieder mit der Weltseele. Dasselbe leitet die Welt nach teleologischen Gesichtspunkten, anderseits aber erscheint doch alles Geschehene als Wirkung einer rein kausalen Naturnotwendigkeit. Die Welt im eigentlichen Sinne hat keinen Anfang und kein Ende. Dagegen unterscheiden die Stoiker verschiedene Weltprozesse, die durch die periodisch wiederkehrende Welt-Verbrennung und -Erneuerung voneinander abgesondert werden. Endlich schreiben sie den Menschen oder wenigstens den ausgezeichnetsten unter ihnen eine gewisse Unsterblichkeit in einer jenseitigen Welt zu, welcher Zustand aber nur bis zu dem Ende der jedesmaligen Weltperiode andauert, worauf sich dasselbe Spiel jedesmal von neuem wiederholt.

Unter den Stoikern wieder ist der Standpunkt Senecas ein ganz eigentümlicher. Einerseits nämlich ist er vielleicht von allen, welche sich zu dieser Schule bekennen, derjenige, der sich in seinen Anschauungen dem Platonismus und eben damit dem Christentum am meisten nähert. Anderseits aber finden sich bei ihm — und zwar gar nicht selten — Äußerungen, welche auf eine entschiedene Vorliebe für die dem Platonismus *am meisten* entgegengesetzte Richtung, für den Standpunkt

Epikurs hinweisen, und zwar nicht nur in Beziehung auf verhältnismäßig gleichgültige Fragen, sondern hinsichtlich der wichtigsten Materien, denen sich das menschliche Denken überhaupt zuwenden kann. Seneca macht auch gar kein Hehl daraus, daß er in keiner Weise gesonnen ist, sich an die Vorschriften eines einzelnen oder einer ganzen Schule zu binden. An die eines einzelnen nicht,[1]) denn in der stoischen Schule habe überhaupt keiner eine so übermächtige königliche Rolle gespielt, wie Epikur in der seinigen.[2]) Die Stoa hat mehrere gleich hervorragende Vertreter aufzuweisen, die in verschiedenen mehr oder weniger wichtigen Ansichten voneinander abweichen, wo es dann für die Späteren gilt, eine Auswahl zu treffen.[3])

Aber auch wenn die Vorgänger einerlei Meinung sein sollten, brauche man sich keineswegs an dieselbe zu binden,[4]) denn jene Männer sind nur als Führer, nicht als Herren zu betrachten,[5]) man könne das, was andere gedacht, wohl in der Weise verwerten, wie die Bienen den Saft, welchen sie aus den verschiedensten Blüten gesogen, selbstthätig zu Honig verarbeiten,[6]) man dürfe aber dabei seine eigne Urteilskraft nicht feiern lassen, denn, wenn dies jeder thäte, würde die Wahrheit nie gefunden werden.[7]) Oder vielmehr: die Wahrheit ist, wie er skeptisch sagt, nie vollständig zu erreichen, wenigstens den Menschen nicht, höchstens den Göttern,[8]) auch er selber maße sich nicht an, im Besitze derselben zu sein, so eifrig er auch danach trachte,[9]) aber zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit lasse sich wenigstens gelangen.[10]) Die Wahrheit in diesem Sinne ist kein Monopol einzelner, sondern für jeden, wenigstens in betreff der wichtigsten Dinge, nämlich desjenigen, was uns besser und glücklicher machen kann, erreichbar.[11]) Daß seine, Senecas, Vorgänger

[1]) ep. 45, 4: non enim me cuiquam emancipavi, nullius nomen fero. — de v. b. 3, 2: non adligo me ad unum aliquem ex Stoicis proceribus, est et mihi censendi ius.

[2]) ep. 33, 4: non sumus sub rege ff.

[3]) de v. b. 3, 2: itaque aliquem sequar, aliquem iubebo sententiam dividere. fortasse et post omnes citatus (?) nihil inprobabo ex iis, quae priores decreverint et dicam „hoc amplius censeo“. — ep. 80, 1: non ergo sequar priores? facio, sed permitto mihi et invenire aliquid et mutare et relinquere, non servio illis sed adsentior.

[4]) ib.

[5]) ep. 33, 11: Quid ergo? non ibo per priorum vestigia? ego vero utar via veteri sed si propiorem planioremque invenero, hanc muniam. Qui ante nos ista moverunt, non domini nobis, sed duces sunt. — ep. 45, 4: multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid et meo vindico.

[6]) ep. 84, 5 ff.

[7]) ep. 33, 10: numquam autem invenietur, si contenti fuerimus inventis, praeterea qui alium sequitur, nihil invenit, immo acquaerit.

[8]) Nat. qu. VII 29, 3: quae an vera sint, di sciunt, quibus est scientia veri: nobis rimari illa et coniectura ire in occulta tantum licet nec cum fiducia inveniendi neque sine spe. — ep. 65, 10.

[9]) ep. 45, 4: tamquam verum quaeram, adhuc non sciam et contumaciter quaeram (vgl. den Ausspruch des Paulus: Nicht als ob ich es schon ergriffen hätte, aber ich jage ihm nach.

[10]) ep. 65, 10: Er wolle dem folgen, der verisimillimum rede, non verissimum, id enim tam supra nos est, quam ipse veritas.

[11]) *ep. 33, 11: patet* omnibus veritas. — de ben. VII cap. 1, 6: involuta

dieſelbe trotzdem noch nicht ausgeſchöpft, komme daher, daß ſie ſich zu viel mit unnützen Dingen, mit dialektiſchen Spitzfindigkeiten beſchäftigt haben.[1])

Da die Wahrheit ſomit auf keinen einzelnen und keine Schule beſchränkt iſt, nimmt Seneca auch keinen Anſtand, das Wahre überall da als ſolches anzuerkennen, wo er es findet, ſelbſt im Munde Epikurs und ſeiner Schüler. Er rühmt nicht nur Epikurs Perſönlichkeit, namentlich was ſein ſchönes Verhältnis zu ſeinen Freunden,[2]) ſeine Bedürfnisloſigkeit,[3]) ſeine Standhaftigkeit im Leiden[4]) betrifft, ſondern er eignet ſich auch gern Ausſprüche und Sätze desſelben an,[5]) die, wie er behauptet, nicht nur von einem Anhänger dieſer beſtimmten Schule, ſondern von jedem für das Gerechte und Gute empfänglichen Menſchen überhaupt ausgeſprochen werden könnten.[6])

Die gefliſſentliche Hervorhebung epikureiſcher Ausſprüche und Lehren iſt veranlaßt durch das Beſtreben, einerſeits die irrige Meinung, welche man im Volke und innerhalb der ſtoiſchen Schule vielfach hinſichtlich des ſittlichen Charakters dieſes Mannes hegte, zu zerſtören,[7]) anderſeits nachzuweiſen, wie gewiſſe ſittliche Grundſätze ſo allgemein anerkannt ſeien, daß ſie ſelbſt von Leuten, denen die Verſuchung, in eine laxe Moral zu verfallen, mindeſtens näher lag als den Stoikern, ausgeſprochen und befolgt würden.[8])

Nun gibt es ja freilich Anſchauungen, über welche alle Philoſophen im weſentlichen einig ſind, deren Bekenner alſo keineswegs einer Schule, innerhalb deren dieſe etwa ausſchließlich aufgeſtellt wären, anzugehören brauchen. Anders aber iſt es, wenn man ſich zu ſolchen Maximen bekennt, welche geradezu ein Unterſcheidungsmerkmal der betreffenden Schule bilden, und um ſo mehr, wenn dieſe Maximen denen der eignen Schule direkt entgegengeſetzt ſind. Auch ſolchen Meinungen der Epikurern aber hat Seneca, wie wir dies ſpäter des genaueren ſehen werden, ſeine Zuſtimmung nicht verſagt.

---

veritas in alto latet. nec de malignitate naturae queri possumus. quia nullius rei difficilis inventio est, nisi cuius hic unus inventae fructus est invenisse; quicquid nos melioresque beatosque facturum est. aut in aperto aut in proximo posuit.

[1]) ep. 45, 4.

[2]) ep. 6, 6; 33, 4.

[3]) ep. 18, 9.

[4]) ep. 33, 2; 66, 47; 67, 15; 92, 25.

[5]) ep. 2, 5: soleo enim et in aliena castra transire. non tamquam transfuga, sed tamquam explorator.

[6]) ep. 8, 8: Potest fieri. ut me interroges, quare ab Epicuro tam multa bene dicta referam potius quam nostrorum. quid est tamen, quare tu istas voces Epicuri putas esse, non publicas? — ep. 12, 11: quod verum est. meum est. — ep. 14, 17. — ep. 16. 7. — ep. 189 ff. — ep. 21, 7 ff.

[7]) ep. 18, 9. — de v. b. 13, 1.

[8]) ep. 21, 9. — ep. 92, 26.

Aufgabe und Einteilung der Philosophie.

Zweierlei Beweggründe gibt es, die den Menschen bestimmen können, sich philosophischen Untersuchungen hinzugeben, einmal die Liebe zur Wahrheit, der Trieb, die Gründe und den Wert des Seienden zu erkennen, gleichviel welches die praktischen Folgen dieser Erkenntnis für uns sind, und sodann der Wunsch, durch eben diese Erkenntnis die Mittel in die Hand zu bekommen, die uns in den Stand setzen, unser Leben glücklich zu gestalten.

Während der erste Beweggrund, die Neigung zur reinen Spekulation, bei einem Plato und Aristoteles das vorherrschende Moment bildet, gehen die nacharistotelischen Schulen bei ihren philosophischen Bestrebungen in erster Linie von praktischen Gesichtspunkten aus. Und von dieser Rücksicht läßt im großen und ganzen auch Seneca sich beeinflussen. Bei ihm ist die Philosophie deswegen eine von den edelsten menschlichen Thätigkeiten, weil ohne sie zu einem harmonischen, glücklichen Leben zu gelangen unmöglich ist.[1])

Niemand kann glücklich, ja nicht einmal erträglich leben ohne das Studium der Weisheit.[2]) Die Philosophie trägt mehr als die Gesundheit zu unserm Wohlsein bei,[3]) nur sie kann unser Leben in sich übereinstimmend machen,[4]) nur sie kann es ermöglichen, daß wir niemals unglücklich sind.[5]) Sie ist ein guter Ratgeber,[6]) der uns anleitet, uns ruhig dem Geschick zu unterwerfen,[7]) nur wenn man ihr dient, gelangt man, wie Epikur sagt, zur wahren Freiheit.[8])

Da das Studium der Weisheit auf die Erlangung des höchsten Gutes gerichtet ist,[9]) so ist dasselbe nicht als eine Beschäftigung zu betrachten, die man zuzeiten beiseite legen, zuzeiten wieder aufnehmen kann, sondern es muß das ganze Leben, den ganzen Menschen ausfüllen.[10]) Wenn die Philosophie uns glücklich machen soll, und daher vor allem auf die Unterscheidung dessen, was gut oder schlecht ist, auf die Hebung unserer Sittlichkeit, vermöge deren wir frei werden, gerichtet sein muß,[11]) so ist nur das würdig diesen Namen zu tragen, was eben diesem Zwecke dient. So erklärt Seneca jene dialektischen Spitzfindigkeiten für unnütz,

---

[1]) de v. b. 1, 1; 2, 2. — ep. 115, 5: Itaque hoc tibi philosophia praestabit, quo equidem nihil maius existimo: nunquam te poenitebit tui.

[2]) ep. 16, 1.

[3]) ep. 15, 1: Statt: si vales, bene est, kann man sagen: si philosopharis, bene est.

[4]) ep. 21, 1.

[5]) ep. 115, 5.

[6]) ep. 38, 1: philosophia bonum consilium est.

[7]) ep. 16, 3 ff.

[8]) ep. 8, 7.

[9]) ep. 89, 4: sapientia perfectum bonum est mentis humanae, philosophia sapientiae amor est et adfectatio.

[10]) ep. 53, 9: non est, quod precario philosopheris ff. — ep. 72, 2 ff.

[11]) ep. 88, 28: Una re consummatur animus, scientia bonorum ac *malorum inmutabili*, quae soli philosophiae competit ib. § 2. — ep. 71, 4 ff.

welche gerade in seiner Schule so beliebt waren,[1]) und für die sogar er selber zuweilen eine gewisse Vorliebe nicht verleugnen kann.[2]) Ja, er geht so weit, selbst solche Studien, welche zu den verschiedensten Zeiten das Leben der bedeutendsten Männer ausgefüllt haben, als zwecklos zu verwerfen, weil sie zu unserer Glückseligkeit nichts beitrügen.[3]) So äußert er sich mit ziemlicher Geringschätzung über die Geschicht-Schreibung und -Forschung, denn nicht darauf komme es an, zu untersuchen was gethan sei, sondern darauf, zu erkennen was man thun müsse.[4]) Es sei ferner ziemlich gleichgültig, zu wissen wer älter sei, Homer oder Hesiod,[5]) ob ebenderselbe Mann die Ilias und Odyssee und welche von beiden er früher verfaßt habe,[6]) und so unzähliges andre,[7]) womit eigentlich sämtlichen Wissenschaften das Todesurteil gesprochen wird.[8]) So haben die sogenannten freien Studien nur insofern Wert, als sie den Geist vorbereiten, nicht indem sie ihn dauernd in Anspruch nehmen, nur so lange dürfe man bei ihnen verweilen, als der Geist nichts Besseres zu thun habe.[9]) Nur dasjenige Studium sei wahrhaft bildend, welches den Menschen frei mache, die Philosophie. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend, unterwirft er alle Künste und Wissenschaften einer ziemlich abschätzigen Beurteilung. Nicht darauf, dieselben zu lernen, komme es an, sondern darauf, sie gelernt zu haben.[10]) Man kann die Knaben in ihnen ausbilden, nicht als ob sie die Tugend verleihen könnten, sondern weil sie den Geist zur Erlangung der Tugend vorbereiten.[11]) Selbst das aber kann man nicht sagen, daß diese Studien die unerläßliche Bedingung zur Erlangung der Tugend seien,[12]) da die Weisheit nicht in Buchstaben, sondern in Dingen beruhe, die jeder leicht erlernen könne.[13])

So banausisch uns Modernen manche dieser Äußerungen[14]) klingen, so sind doch einzelne Bemerkungen über die Nutzlosigkeit gewisser Gegenstände wissenschaftlicher Forschung noch heute und gerade heute beherzigenswert.[15]) Auch will Seneca keineswegs, wie es zuweilen den Anschein hat, die Philosophie auf rein praktische Fragen beschränken, vielmehr glaubt er, daß auch scheinbar weit abliegende theoretische Untersuchungen mit dem höchsten Endzweck in Verbindung gebracht werden können.[16]) Das

---

[1]) ep. 117, 18 ff. — ib. 30 ff.
[2]) ib.
[3]) de brevitate vitae 13, 1.
[4]) Nat. qu. III praef. S. 7.
[5]) ep. 88, 6.
[6]) de br. v. 13, 2.
[7]) ib. §§ 4—9.
[8]) ep. 88.
[9]) ep. 88, 1.
[10]) ib. § 2, §§ 37—40.
[11]) ib. § 20.
[12]) ib. § 32.
[13]) ib.
[14]) vgl. die verächtlichen Bemerkungen über die Alexandrinische Bibliothek (de tranquillitate animi 9, 4 ff.).
[15]) Sollten Untersuchungen wie die, welcher philosophischen Schule Homer angehört habe (ep. 88, 5), libidinosior Anacreon an ebriosior vixerit (ib. § 37) kein modernes Gegenstück haben?
[16]) ep. 88, 33 ff.

Gebiet, welches er der Philosophie zuweist, ist immerhin umfangreich genug, besonders da fast die ganze Naturwissenschaft darin mit einbegriffen ist,[1]) für welche Seneca überhaupt ein großes Interesse zeigt. Als Fragen, die den Philosophen beschäftigen und die keineswegs in unmittelbarem Zusammenhang mit der Ethik stehen, führt er an: Untersuchungen über die Natur der Zeit, wie solche, ob die Zeit an sich etwas sei oder nicht, ob vor der Zeit etwas gewesen oder ob die Zeit vor der Welt gewesen sei,[2]) über die Natur des Geistes u. s. w. Ja, es gibt Äußerungen, aus denen hervorgeht, wie er eines selbständigen spekulativen Interesses ohne augenblicklichen praktischen Nutzen durchaus nicht bar ist. So erkennt er an, daß Untersuchungen über die Natur der Götter, die Bewegungen der Himmelskörper, das Licht der Sterne u. s. w. mit der Ausbildung der Sittlichkeit nicht eben viel zu thun haben, aber dessenungeachtet fördern sie den Geist und erheben ihn zu der Höhe der Dinge, mit denen er sich beschäftigt.[3]) Solle es ihm etwa verboten sein, sein Angesicht zum Himmel aufzuheben, solle er leben mit gesenktem Haupte? Er sei höher und zu Höherem geboren als dazu, nur ein Sklave seines Körpers, d. h. des nächsten praktischen Nutzens zu sein.[4]) In diesen Worten desselben Mannes, den wir eben erst alle Studien, sofern sie dem Menschen nicht direkten Vorteil brächten, verwerfen hörten, spricht sich eine Liebe zur reinen Forschung aus, wie sie bei Plato und Aristoteles nicht lebendiger gefunden werden kann.

Mag aber auch in Senecas Augen die Forschung zuweilen als Selbstzweck erscheinen, zumeist liegt ihm der Wert des Wissens doch nur darin, daß es uns den Weg zur Tugend weist. Denn ohne eine theoretische Grundlage ist, was auch Aristo und andere Stoiker sagen mögen, die Tugend undenkbar. Denn der Mensch kann nicht richtig wollen, ohne sich ein allgemeines Ziel gesetzt zu haben, dem er alle seine Handlungen unterordnet. Welches aber dieses Ziel sei, kann ihn nur die Betrachtung des Weltganzen und seines Ganges lehren. Diese Betrachtung aber ist Sache der Philosophie, welche die Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge bezweckt.[5]) Nur der Philosophie verdanken wir die Möglichkeit, befriedigend zu leben. Zum Glück ist dieselbe derartig beschaffen, daß jedermann sie sich aneignen kann.[6]) Jeder hat es in seiner Hand, sich glücklich zu machen.[7]) Um glücklich oder, was dasselbe ist, um gut zu werden, braucht man nur Eins: zu wollen.[8]) Freilich wird diese Behauptung ein anderes Mal insofern eingeschränkt, als gesagt wird: ein großes Stück der Vollkommenheit ist erreicht, wenn man nur vollkommen

[1]) ep. 88, 26 ff. — ep. 33, 34, die ganzen Nat. qu.
[2]) ep. 88, 33 ff.
[3]) ep. 117, 19. — ep. 65, 16. — ep. 64, 6 ff.
[4]) ep. 65, 20. — Nat. qu. pr. § 4.
[5]) ep. 95, 10.
[6]) ep. 90, 1 ff.
[7]) ad Helv. 5, 1: unusquisque facere se beatum potest.
[8]) ep. 80, 4: Quid tibi opus est, ut sis bonus? velle; vgl. ep. 116, 7: nolle in causa est, non posse praetenditur. — ep. 104, 26. — ep. 64, 5: ostendet *(i. e. Sextius)* tibi beatae vitae magnitudinem et desperationem eius non *faciet: scies esse illam* in excelso, sed volenti penetrabilem.

in will.[1]) Und in der That reicht nach ſtoiſchen Grundſätzen der Wille zur Erlangung des Glückes oder der Tugend nicht aus. Dies eht ſchon daraus hervor, daß nach Senecas eignem Ausſpruch die ugend erlernt werden kann,[2]) das Wollen aber nicht.[3]) Der Sinn des tzteren Satzes, der von Schopenhauer[4]) auf die Unveränderlichkeit des harakters gedeutet und daher hoch geprieſen worden iſt, erläutert ſich urch den Zuſammenhang, in welchem derſelbe vorkommt. Seneca führt ämlich einmal aus, nur der Weiſe könne wirklich tugendhafte Hand= ungen vollziehen, nur er z. B. ſich wahrhaft dankbar erweiſen, der ichtweiſe könne den beſten Willen haben und doch, da ihm das richtige Biſſen fehle, nichts Vollkommenes zuſtande bringen. Das Wollen frei= ch laſſe ſich nicht erlernen, wohl aber (ſo muß man ergänzen) die ähigkeit, dieſem Wollen die rechte Richtung zu ertheilen.[5]) Zwar ge= eht Seneca zu, daß es einzelne auserleſene Geiſter geben möge, die von latur, ohne vorausgegangene Unterweiſung, das Richtige träfen,[6]) aber ies gelte eben nur von wenigen, und ſich in dieſer Beziehung auf die üte der Natur verlaſſen, heiße die Tugend dem Zufall ausſetzen und em Menſchen jedes eigne Verdienſt an derſelben rauben, während für e gerade das charakteriſtiſch iſt, daß ſie jedem, freilich nur mit An= rengung, erreichbar iſt.[7]) Die Menſchen des goldnen Zeitalters ſündigten llerdings auch ohne den Beiſtand der Philoſophie nicht, weil ſie den ötttern näher ſtanden, aber ſie waren darum nicht tugendhaft, ſondern ur Scheinbilder der Tugend, die darum nicht ſündigten, weil ſie es icht verſtanden.[8]) Wir können freilich nicht richtig handeln, wenn wir icht richtig wollen, denn vom Wollen geht das Handeln aus. Wir önnen aber nicht richtig wollen, wenn die Beſchaffenheit unſres Geiſtes icht die rechte iſt, denn aus dieſer entſpringt der Wille. Der Geiſt ird dieſe rechte Beſchaffenheit nicht haben können, wenn er ſich nicht eſetze gemacht hat, die ſein ganzes Leben regieren, wenn er nicht weiß, as in jedem einzelnen Falle die Sache erfordert, wenn er nicht die ahre Bedeutung der Dinge erkannt hat.[9])

Dieſe wahre Wertſchätzung der Dinge erlangt man aber nur durch nterweiſung, daher iſt es richtig, daß die Tugend erlernt werden muß, enn auch der Same zu ihr von Natur in einen jeden gelegt iſt.[10])

---

[1]) ep. 34, 3: pars magna bonitatis est velle fieri bonum.

[2]) ep. 123, 6: discenda virtus est.

[3]) ep. 81, 13: velle non discitur.

[4]) Die Welt als Wille und Vorſtellung I § 55 S. 347.

[5]) ep. 81, 13: Stultus quoque, utcumque scit et quemadmodum potest eferat (sc. gratiam): scientia illi potius quam voluntas desit: velle non iscitur. Sapiens inter se omnia comparabit etc.

[6]) ep. 95, 36 ff.

[7]) ep. 123, 16: Nemo est casu bonus, virtus discenda est. — ep. 90, 2. — p. 76, 6. Ein jeder will von Natur das, was ſeiner Natur gemäß iſt, was ber dies ſei, muß er lernen.

[8]) ep. 90, 44—46.

[9]) ep. 95, 57. — ep. 94, 1 ff. — ep. 92, 3: ad hoc quomodo pervenitur? veritas tota perspecta est. — ep. 94, 19: quid autem cuique debeatur officio, natura non docet, § 32: non enim tantum affectibus impedimur, quo minus probanda faciamus, sed imperitia inveniendi, quid quaeque res exigat.

[10]) *ep. 90, 2. — ib.* §§ 44 u. 46. — ep. 108, 8. — ep. 104, 25; 49, 11.

Als Weiser geboren wird eben niemand, aber jeder ist in der Lage, es zu werden.[1])

So erscheint also im Gegensatz zu seiner eignen oben erwähnten Äußerung nicht das Wollen als das letzte, worauf es ankommt, sondern die richtige Beurteilung dessen, was zu wollen und was nicht zu wollen ist.

Auf was nun hat diese theoretische Unterweisung sich vorzugsweise zu richten? Sie hat dem Menschen anzugeben, auf welche Weise er sich glücklich machen kann, sie muß ihn daher vor der Hingabe an solche Dinge warnen, die ein dauerndes Glück zu begründen nicht vermögen, weil sie vom Zufall, vom Äußern abhängen. Sie muß ihn die allgemeinen Gesetze der Natur kennen lehren, damit er alles dasjenige, was diesen gemäß geschieht, als unvermeidlich ruhig hinnimmt. Sie muß ihm aber sodann bestimmte Regeln für sein praktisches Verhalten an die Hand geben. Für dieses müssen allgemeine Grundsätze, eine das ganze Leben durchdringende und in sich harmonisch gestaltende Überzeugung existieren, was freilich nicht ausschließt, daß auch für den einzelnen Fall bestimmte Vorschriften gegeben werden können.[2]) Diese Grundsätze beziehen sich auf das Verhalten der Menschen gegen die Götter, auf das gegen leblose Dinge und auf das gegen andre Menschen. Wenn Seneca als viertes hinzufügt, man müsse auch wissen, was Tugend sei und wie sich die einzelnen Tugenden zu einander verhalten,[3]) so bedenkt er nicht, daß, wenn wir die Regeln unsres Verkehrs mit jenen drei Kreisen alles Existierenden einmal gefunden haben, damit die Tugenden und ihr gegenseitiges Verhältnis von selber gegeben sind.

[1]) de ira II 10, 6; 13, 1.
[2]) ep. 95, 44 ff.
[3]) ep. 95, 47 ff.

II. Kapitel.

Verhalten des Menschen zur Gottheit.

sen der Gottheit und Lenkung der Welt. — Güte der Götter. — Verehrung der Götter. — Theodicee.

Die Untersuchungen über die Natur der Gottheit bezeichnet Seneca wiederholten Malen als dasjenige, welches vorzugsweise den Gegenand der Philosophie bilden müsse, und er stellt dieselben als viel erbener hin als diejenigen, welche sich mit dem Menschen beschäftigen.[1] lbst von der Tugend, die ihm sonst doch immer das höchste Ziel alles rebens und der Endzweck alles Philosophierens ist, sagt er einmal, ß sie erhaben[2] sei, nicht weil es an sich gut sei, vom Übel frei zu n, sondern weil sie den Geist frei mache, ihn zur Erkenntnis himmher Dinge vorbereite und ihn befähige, in die Gemeinschaft der Götter fgenommen zu werden. Auf die Frage, die, wie wir gesehen haben, n selber nahe genug liegt, was denn die Betrachtung dieser himmhen Dinge dem Menschen nütze, erwidert er: Wenn nichts andres, werde ich doch gewiß das erfahren, daß alles übrige klein ist im rgleich zur Gottheit.[3] Des näheren haben es derartige Unterhungen mit einer ganzen Reihe von Fragen zu thun. Solches sind ch Seneca beispielsweise: Welches der Stoff des Universums sei, lches sein Urheber und Wächter, was Gott sei, ob er ganz nur auf) gerichtet sei oder sich auch um uns bekümmere, ob er fortwährend ndle oder nur einmal gehandelt habe, ob er ein Teil der Welt oder : Welt selbst sei.[4] Anderwärts[5] nennt er in ähnlicher Weise folıde Fragen: Wer der Bildner der Dinge sei, wer alles auf einen ıufen Vereinigte und zu einer trägen Masse Zusammengeballte gelieben und anderseits das Zerstreute gesammelt habe, auf welche Weise ıe so große Mannigfaltigkeit in Ordnung gekommen sei.

Wie hat nun der Philosoph selber die von ihm aufgeworfenen Fragen ıntwortet?

---

[1]) Nat. qu. L. I Prol. §§ 1 ff.
[2]) ib. § 7.
[3]) ib. § 17.
[4]) ib. § 3.
[5]) ep. 65, 19.

Was die Natur der Gottheit betrifft, so steht das für ihn unfraglich fest, daß dieselbe weder als außerweltlicher Geist, noch auch als unbeseelte Natur zu denken sei, daß sowohl die Lehre Platos als diejenige Stratos (und im Grunde auch Epikurs) zurückgewiesen werden müsse.[1] Gott und Welt stehen ihm durchaus in demselben Verhältnis wie Geist und Körper, die eins ohne das andre nicht gedacht werden können. Diese geistige Gottheit hat an keiner einzelnen bestimmten Stelle ihren Sitz, sondern sie ist durch die ganze Welt ergossen[3] und doch überall ganz ungeteilt, einfach,[4] und ein denkendes mit Persönlichkeit ausgestattetes Wesen.

Insofern Gott und Welt zusammenfallen, ist es gleichgültig, ob man von Gott oder Natur redet, beides sind nur verschiedene Namen für dieselbe Sache.[5] Auch Jupiter — natürlich, sobald man sich unter diesem Namen keine außerweltliche Persönlichkeit vorstellt — oder Vernunft (ratio) oder Weltseele kann man die Gottheit nennen.[6]

Wie kommt nun Seneca darauf, die Gottheit als Geist aufzufassen? Was ihn dazu nötigt, ist die Einsicht, daß die Welt, als ein zweckmäßiges Ganze, das sie unleugbar ist, nur als das Erzeugnis eines denkenden Weltbildners oder Weltordners zu begreifen sei. Er spottet über die Epikureer, welche sich selber einen Geist, und zwar einen vorausssehenden und Eignes wie Fremdes bestimmenden Geist zuschreiben, aber meinen, daß dieses Universum, von dem sie doch nur ein winziger Teil sind, der Vernunft unteilhaftig hin und her geschleudert werde, aus Zufall und ohne daß die Natur wisse, was sie thue.[7] Die Gottheit erscheint sonach bei Seneca als ein mit Bewußtsein ausgestattetes, denkendes Wesen, welches dessenungeachtet keine von der Welt gesonderte Persönlichkeit besitzt.

Wenngleich die Einheit des Weltganzen, die aus der übereinstimmenden Zweckmäßigkeit desselben sich ergebende Nötigung auf eine oberste Ursache zurückzugehen, die analoge Einfachheit der Materie, für Seneca ebensoviel Gründe sind, die Einheit der Gottheit zu betonen, und er selbst einmal den Versuch unternimmt, die mannigfaltigen Götter des Volksglaubens nur als verschiedene Namen für eine und dieselbe Gottheit zu fassen,[8] vermag er dennoch nicht von dem Polytheismus

---

[1]) de v. b. 8, 4. — Nat. qu. l. I Prol. § 15 (vgl. fr. 32).

[2]) ib. § 13: quid est deus? mens universi. quid est deus? quod vides totum et non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil maius excogitari potest. si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. — ep. 65, 24.

[3]) de v. b. VIII, 4: nam mundus quoque cuncta complectens rectorque universi deus in exteriora quidem tendit, sed tamen in totum undique in se redit. Hier und Nat. qu. II, 45, 3 ist Gott = Welt, anderswo (ep. 65, 24) = Geist der Welt.

[4]) ep. 65, 12. Die causa prima et generalis muß simplex sein, nam et materia simplex est.

[5]) de ben. IV cap. 7 u. 8. — Nat. qu. II 45, 3.

[6]) ib.

[7]) Nat. qu. Prolog § 15.

[8]) de ben. IV cap. 7 u. 8.

seines Volkes sich vollkommen loszureißen. Dies tritt teils äußerlich darin hervor, daß er, dem Sprachgebrauch seiner Zeit sich fügend, ebenso häufig von Göttern wie von Gott redet, teils ist auch sein Denken außer stande, die Existenz mehrerer Götter schlankweg zu leugnen. Worin dieser Polytheismus bei ihm wie bei so vielen tieferen Geistern des Altertums im letzten Grunde keine Erklärung findet, das verrät er uns selber einmal, wenn er erwähnt, wie beim Betreten eines düsteren Hains voll alter erhabener Bäume, eines schattigen, in geheimnisvollem Dunkel ruhenden Waldes, beim Anblick einer gewaltigen, nicht durch Menschenhand, sondern durch die Arbeit der Natur entstandenen Höhle oder reißender, gewaltsam aus verborgenen Tiefen hervorbrechender Flüsse wir uns von dem Gefühl der Ehrfurcht ergriffen fühlen. Eben dieser Eindruck der Ehrfurcht, welchen erhabene, menschliches Größen- und Kräftemaß überragende Gegenstände in uns hervorrufen, veranlaßt uns, denselben Göttlichkeit beizulegen, während der Anblick dieser voneinander scharf gesonderten, in ihren Wirkungen sich häufig sogar direkt entgegengesetzten Naturerscheinungen und Naturkräfte die reflexionslose Anschauung über die Annahme einer Mehrheit derartiger Wesen nicht hinauskommen läßt. Ein andrer Grund, gewissen natürlichen Erscheinungen göttlichen Charakter zuzusprechen, ist der Nutzen und Schaden, den dieselben uns bereiten, ohne daß uns ein unmittelbarer Einfluß auf die Art ihres Wirkens frei steht, so daß wir der Gnade derselben willenlos anheimgegeben zu sein scheinen. Aus diesen Gründen bezeichnet Seneca Sonne und Mond [2]) als Götter. Als Wohlthaten, welche beispielsweise die Sonne den Menschen erweist, hebt er hervor, wie dieselbe unsre Zeit in Arbeits- und Ruhezeit sondere, die sonst ewige Finsternis erhelle, die Teile des Jahres verschieden gestalte, unsern Körpern Nahrung, den Saaten Wachstum verleihe.[3]) Und dieses Wesen, welches sich in so vielfacher Hinsicht uns wohlthätig erweist, entblöden sich gewisse Leute, wie Seneca, gerade so wie einst die Athener gegen Anaxagoras, mit Entrüstung bemerkt, nicht, einen Stein oder eine zufällige Zusammenballung von Feuermassen zu nennen, und diese verkannte Gottheit fahre dennoch fort, den Undankbaren ihre Wohlthaten auszuteilen.[4]) Indes trägt dieser Polytheismus Senecas einen mehr griechischen als römischen Charakter, indem er wohl übereinstimmend mit der poetischen Auffassung der Hellenen in gewissen Naturkräften etwas Göttliches sieht, aber die abgeschmackte Personifikationssucht seines eignen Volkes, welches selbst Gemütsstimmungen und körperliche Eigenschaften als Götter verehrte, verspottet.[5])

---

[1]) ep. 41, 3.
[2]) de v. b. VII cap. 20 u. 21.
[3]) de v. b. VII cap. 31, 3.
[4]) ib.
[5]) de superst. 33: Quid ergo tandem? veriora tibi videntur T. Tatii aut Romuli aut Tulli Hostilii somnia? Cloacinam Tatius dedicavit deam, Picum Tiberinumque Romulus, Hostilius Pavorem atque Pallorem teterrimos hominum adfectus, quorum alter mentis territae motus est alter corporis ne morbus quidem sed color: haec omnia potius credes et caelo recipies?

Auch über die allzumenschliche Auffassung von den Göttern, nach welchen denselben Ehebündnisse untereinander,[1]) Kindererzeugung und alle möglichen Laster[2]) beigelegt werden, hält er mit seinem Spott nicht zurück. Selbst den gerade den Römern so teuren und sogar von den Stoikern im allgemeinen geteilten Glauben an einen jedem Menschen beigegebenen Schutzgeist scheint er nicht als berechtigt anzuerkennen, wenn er zweifelnd bemerkt, es frage sich, ob die Götter soviel Muße hätten, sich um die Angelegenheiten der einzelnen zu bekümmern,[3]) obgleich er anderseits, um von der Sitte seines Volkes nicht eigenmächtig abzuweichen, auch dieser niederen Götterschar die äußerliche Verehrung nicht versagen will.[4]) Welche Wesen man aber auch immer als Götter ansehen will, alle diese sind jedenfalls als in strenger Abhängigkeit von dem obersten Gott, welcher sie zu seinen Dienern und Teilnehmern an seiner Arbeit bestellt hat, befindlich, zu denken.[5]) Die Untergötter nehmen also bei Seneca eine ganz ähnliche Stellung ein, wie bei Plato, eine Stellung, welche etwa derjenigen der Engel in der persisch-jüdisch-christlichen Anschauung entspricht.

Ruht nun die Lenkung der Welt ausschließlich in der Hand des höchsten Gottes, so fragt es sich, ob diese Lenkung als eine unbedingt allmächtige oder als eine durch die Natur des Stoffes, mit dem sie es zu thun hat, bedingte aufzufassen ist, mit andern Worten, ob die Materie der Gottheit als gesetz- und widerstandslose, jedes Eindrucks fähige Masse oder als selbständige Macht gegenübersteht.[6])

Nach einzelnen Äußerungen, welche Gott für einerlei mit der

---

[1]) ib. 39.

[2]) fr. 119. — de v. b. XXVI, 6: quibus nihil aliud actum est, quam ut pudor hominibus peccandi demeretur si tales deos credidissent, vgl. § 8.

[3]) ep. 110, 1: Sepone in presentia, quae quibusdam placent, unicuique nostrum paedagogum dari deum non quidem ordinarium, sed hunc inferioris notae, ex eorum numero, quos Ovidius ait „de plebe deos", ita tamen hoc seponas volo, ut memineris maiores nostros qui crediderunt, Stoicos fuisse, singulis enim Genium et Junonem dederunt. Postea videbimus, an tantum dis vacet, ut privatorum negotia procurarent.

[4]) fr. 39 de superst: Omnem istam ignobilem deorum turbam, quam longo aevo longa superstitio congessit, sic adorabimus, ut meminerimus cultum eius magis ad morem, quam ad rem pertinere.

[5]) Exhort. 16: Hic cum prima molis pulcherrimae iaceret et hoc ordiretur, quo neque maius quidquam novit natura nec melius, ut omnia sub ducibus suis irent, quamvis ipse per totum se corpus intenderat, tamen ministros regni sui deos genuit. — fr. 26 de immat. morte: non intelligis auctoritatem ac maiestatem istius rectoris orbis terrarum coelique et deorum omnium dei, a quo ista numina, quae singula adoramus et colimus suspensa sunt?

[6]) Nat. qu. I Prolog 16: Quantum aestimas ista cognoscere et rebus terminos ponere? quantum deus possit, materiam ipse sibi formet an data utatur, utrum utro sit prius, materiae supervenerit ratio an materia rationi, deus quicquid vult, efficiat an multis rebus illum tractanda destituant et a magno artifice prave multa formentur, non quia cessat ars, sed quia id, in *quo exercetur, saepe* inobsequens arti est.

Welt, also auch als die Materie in sich enthaltend erklären,[1]) ihn die erste und einzige Ursache von sich selber wie überhaupt von allem nennen,[2]) könnte man schließen, daß der Philosoph sich für die erstere Seite entschieden habe. Aber aus andern Stellen geht deutlich genug hervor, daß Seneca die Materie im platonischen Sinne als ein der Gottheit selbständig, wie der Leib der Seele, gegenüberstehendes Wesen auffaßt,[3]) derselben eine gewisse Widerstandsfähigkeit und Macht, die Pläne der Gottheit zu kreuzen oder wenigstens zu modifizieren, zuschreibt.[4]) Diesen Widerspruch darf man ihm freilich nicht zu hoch anrechnen, da ihm derselbe mit Plato, ja mit dem Christentum gemein ist.

Insofern es von der Natur der Materie hergeleitet wird, daß sich gewisse Dinge und Erscheinungen von andern nicht trennen lassen, mit ihnen unlöslich zusammenhängen,[5]) wird dieselbe gewissermaßen dem Fatum gleichgesetzt, welches ja als die Kette und den Zusammenhang aller Erscheinungen sich darstellt,[6]) und also auch diesem die Fähigkeit beigelegt, die Gottheit zu beschränken. Aber dem widerspricht Seneca selber, wenn er hervorhebt, daß das Fatum allerdings auch die Gottheit binde, aber als ein von ihr selbst gegebenes Gesetz, das sie freiwillig, nicht aus Zwang befolge.[7])

Daß aber die Gottheit an der einmal gestifteten Ordnung festhält und dieselbe nicht willkürlich ändert, das folgt schon daraus, weil sie ja im entgegengesetzten Falle bekennen würde, daß sie Verbesserungsfähiges, also Unvollkommenes geschaffen, was doch ihrer Würde nicht entspräche.[8]) Sie, welcher alle Ursachen und Folgen zugleich gegenwärtig sind, muß vor Anfang der Dinge erkennen, welches das Beste

---

[1]) de v. b. VIII, 4: mundus quoque cuncta complexus rectorque universi deus. — Nat. qu. I Prolog 13: quid est deus? quod vides totum et non vides totum. — ib. II 45, 3.

[2]) ep. 93, 9: (Sapiens scit), quemadmodum principalis causa omnia, quae usquam erant, cluserit et se ipsam finem sui fecerit. — Exhort. fr. 15: Nos aliunde pendemus itaque, ad aliquem respicimus, cui, quod est optimum in nobis debeamus: alius nos edidit, alius instruxit: deus ipse se fecit. — Dial. I 5, 8: Deus ipse omnium conditor et rector. — ep. 107, 9: deum, quo auctore cuncta proveniunt.

[3]) ep. 65, 2, 12.

[4]) de provid. 5, 9: non potest artifex mutare materiam. — de ira II cap. 18: non enim illorum (i. e. deorum), sed lege necessitatis patimur, quidquid incommodi accidit. — ep. 85, 27. — de provid. 6, 6. Gott sagt zu den Guten: Quia non poteram vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi.

[5]) de provid. 5, 9: hoc passa est (i. e. materia), quaedam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt.

[6]) Nat. qu. II cap. 36.

[7]) de provid. 5, 8: eadem necessitas et deos adligat, irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit, ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur, semper paret, semel iussit. — de ben. VII 23, 1: non externa cogunt deos, sed sua illis in aeternum voluntas est.

[8]) Nat. qu. I Prol. § 3: Man muß untersuchen, liceat illi hodieque decernere et ex lege fatorum aliquid derogare an maiestatis deminutio sit et confessio erroris mutanda fecisse. — ib. II cap. 36: Sapientis quoque viri sententiam negatis posse mutari, quanto magis dei? cum sapiens quid sit optimum in *praesenti* sciat, illius divinitati omne praesens sit.

ist, und an der für die Erzielung des Besten als notwendig erkannten Ordnung festhalten, weil dieselbe ihrer eignen Natur entspricht, vermöge deren sie nichts andres als das Beste zu wollen vermag.[1])

Die Epikureer freilich meinen, daß die Götter sich um die Lenkung der Welt nicht im geringsten bekümmerten, aber dies ist keineswegs richtig.[2]) Denn daß die Welt ohne Leitung der Götter nicht zu denken sei, lehrt ein Blick auf die Kunstmäßigkeit des Weltgebäudes,[3]) auf die wunderbare Mannigfaltigkeit der Naturgebilde, von denen keins dem andern völlig gleich ist;[4]) die Thatsache, daß die Tiere alle diejenigen Werkzeuge mit auf die Welt bringen, welche sie zum Leben notwendig brauchen.[5]) Ein wesentliches Merkmal der Gottheit ist eben, daß sie Vorsehung ist.[6]) Aber eben darum, weil diese Zweckmäßigkeit auf einem vorher bis ins einzelne entworfenen Plane beruht,[7]) ist der Gedanke widersinnig, daß nun die Gottheit noch außerdem zuweilen unmittelbar in den Weltlauf eingriffe. Es ist thöricht, gewisse Naturerscheinungen, wie beispielsweise Erdbeben und Überschwemmungen, auf die direkte Einwirkung der erzürnten Gottheit zurückzuführen, jene Erscheinungen haben ihre eignen, von den Göttern nur mittelbar herrührenden Gesetze, und ist es bei denselben keineswegs auf unser Verderben abgesehen,[8]) ebensowenig wie Jupiter selber aus Zorn gegen uns seine Blitze schleudert, wenn auch dieselben natürlich nicht gegen seinen Willen und durch seinen Ratschluß bestimmt vom Himmel herniederzucken.[9]) Ebenso leuchten auch Sonne und Mond nicht um unsertwillen, was freilich nicht ausschließt, daß wir ihnen Dank schuldig sind, denn, indem sie der Erhaltung des Universums dienen, nützen sie mittelbar auch uns.[10]) Seneca erklärt sich daher auch

---

[1]) Nat. qu. I Prol. § 3: necesse est enim ei eadem placere, cui nisi optima placere non possunt nec ob hoc minus liber et potens est, ipse enim est necessitas sua.

[2]) de ben. IV cap. 4, 1 u. 2; cap. 19, 1 u. 2.

[3]) de provid. I, 2—4.

[4]) ep. 113, 15 u. 16.

[5]) ep. 121, 24: nec est mirum cum eo nasci illa (i. e. animalia) sine quo frustra nascerentur.

[6]) Nat. qu. II cap. 45: Juppiter ist providentia, cuius consilio huic mundo providetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet.

[7]) vgl. Nat. qu. I cap. 17; II 5, 2; III cap. 15. — ib. 28, 7; 29, 2; V cap. 18.

[8]) Nat. qu. VI, 3, 1: Nihil horum (Erdbeben u. s. w.) deos facere neque ira numinum aut coelum conduci aut terram. suas ista causas habent nec ex imperio saeviunt, sed quibusdam vitiis ut corpora nostra. — de ira II 27, 2: Die Naturerscheinungen sind nicht unsertwegen da: suas ista leges habent, quibus divina exercentur — nihil ergo horum in nostram iniuriam fit.

[9]) Nat. qu. II cap. 46: Interim dico fulmina non mitti a Jove sed sic omnia esse disposita, ut etiam, quae ab illo non fiunt, tamen sine ratione non fiant, quae illius est. Nam etiamsi Juppiter illa non facit nunc, Juppiter fecit, ut fierent. Singulis non adest et tamen vim et causam et manum omnibus dedit.

[10]) de ben. VI 20, 1: „Isto, inquit, modo, nec lunae nec soli quicquam debes, non enim propter te moventur.“ „Sed cum in hoc moveantur, ut universa conservent, et pro me moventur, universorum enim pars sum.“ — ep. 73, 6: soli lunaeque plurimum debeo et non uni mihi oriuntur anno *temperantque annum:* deo privatim obligatus sum, quamvis nihil in meum *honorem descriptum* sit.

gegen diejenigen, welche meinen, daß die Götter uns warnende Träume senden oder die Eingeweide der Opfertiere während der Untersuchung derselben so gestalten, daß sie uns die Zukunft künden können, denn das hieße den Göttern zuviel Muße zutrauen, wenn man glauben wollte, daß dieselben sich mit so geringfügigen Dingen abgäben.[1]) Allerdings lassen einzelne Ereignisse auf andre, ihnen folgende im voraus schließen, aber dies geschieht darum, weil sie mit denselben in festem natürlichen Zusammenhange stehen; nur bei dem Gesetzmäßigen, nicht bei dem Zufälligen ist eine Weissagung möglich.[2]) So meinen z. B. die Haruspices, Jupiter bewölke deshalb den Himmel, um uns anzuzeigen, daß er donnern werde, aber das Richtige ist vielmehr, daß Bewölkung und Donner in einem gesetzmäßigen Zusammenhang stehen, der uns gestattet, von der einen Erscheinung auf die andre zu schließen.[3]) Auch würden jene Weissagungen, gesetzt es gäbe solche, für den Menschen gar keinen Nutzen haben, da er ja doch den einmal vorausbestimmten Zusammenhang,[4]) einen Zusammenhang, der ebensowohl das Große wie das Kleine, die Bewegungen der Gestirne wie das Leben der Menschen umfaßt,[5]) nicht zu durchbrechen vermag.[6])

Wenn aber selbst die Kenntnis der Zukunft dem Menschen, gesetzt, sie sei ihm gegeben, zu nichts helfen könnte, wie mag man glauben, durch Gebete und Opfer die Gottheit oder das unerbittliche Fatum zu einer Änderung des Unwandelbaren bestimmen zu können? Seneca führt gelegentlich dieser Frage zwei einander diametral entgegenstehende Meinungen an. Die einen sagen, das Fatum rausche wie ein reißender Waldstrom seinen Weg dahin, und lasse sich weder durch Bitten noch durch Mitleid oder Gunst umstimmen. Es sei Thorheit, zu meinen, dasselbe lasse sich durch Gebet oder das Haupt eines schneeweißen Lammes etwas abdingen. Diese Opfer und Sühnungen hätten gar keinen realen Erfolg, außer daß sie zur Beruhigung kranker Gemüter dienten.[7]) Die andern dagegen sind der Ansicht, daß allerdings derartige Sühnungen wirksam dazu beitragen könnten, Gefahren zu beseitigen, zu vermindern oder wenigstens ihr Nahen aufzuschieben.[8]) Se-

---

[1]) Nat. qu. II 32, 3: Nimis illum (i. e. deum) otiosum et pusillae rei ministrum facis, si aliis somnia, aliis exta disponit.

[2]) ib. § 4: Ista nihilominus divina ope geruntur nec pecudum viscera sub ipsa secure formantur: alia ratione fatorum series explicatur indicia futuri ubique praemittens, ex quibus quaedam nobis familiaria, quaedam ignota sunt. Quicquid ratione fit, alicuius rei futurae signum est: fortuita et sine ratione vaga divinationem non recipiunt. Cuius rei ordo est, etiam praedictio est.

[3]) ib. § 2.

[4]) ep. 88, 15: agit illa (i. e. astra) continuus ordo fatorum et inevitabilis cursus, per statas vices remeant et effectus rerum omnium aut movent aut notant.

[5]) ad Marc. XXI, 4: nemo nimis cito moritur, quia victurus diutius quam vixit non fuit. Fixus est cuique terminus, manebit semper, ubi positus est.

[6]) Nat. qu. II, 36. — ib. I, 1, 4.

[7]) Nat. qu. II cap. 35 u. 36.

[8]) ib. cap. 37, 1.

neca sucht nun zwischen beiden eine vermittelnde Stellung einzunehmen. Er meint nämlich, die Unsterblichen haben einiges in der Schwebe gelassen, welches dann sich zum Guten wende, wenn der, den es angeht, Gebete an sie richte oder Gelübde auf sich nehme. Es sei falsch, wenn jemand behaupte, was geschehen solle, werde geschehen, ob man nun Gelübde auf sich nehme oder nicht; es werde allerdings geschehen, aber nur unter der Bedingung, daß Gelübde stattfinden.[1]) Er muß freilich sofort zugeben, daß auch die Thatsache, ob Gelübde stattfinden oder nicht, von andern Ursachen bedingt und daher notwendig vorher bestimmt ist, wobei er indes mit der von ihm festgehaltenen Freiheit des Willens arg ins Gedränge kommt.[2]) Mit dieser Auffassung von der Bedeutung der Gebete und Gelübde stimmt nicht ganz, wenn er einmal sagt, daß wir durch dieselben von den Göttern, deren Kenntnis kein Ding entgehe, nichts erbitten, sondern ihnen nur etwas in Erinnerung bringen, denn einer Erinnerung bedürfen die Götter, die ja selber im voraus von der Thatsache des Gebetes und der Erhörung oder Nichterhörung desselben unterrichtet sind, sicher nicht.[3]) An anderer Stelle führt er die Thatsache des Gebetes als Beweis dafür an, daß sich die Götter um die Menschen bekümmern, ihnen auf ihre Bitten Wohlthaten gewähren, selbst durch ihr Dazwischentreten Gefahren von ihnen abwenden, was alles seiner eignen Aussage nach nur in sehr bedingtem, jedenfalls nicht in dem gewöhnlich verstandenen Sinne richtig ist.[4]) Noch weniger stimmt zu letzterem freilich, wenn er einmal zu verstehen gibt, daß selbst die Götter sich sogar durch Geschenke gewinnen lassen.[5])

Bei seiner Auffassung von der Wirksamkeit der Gebete und Sühnungen konnte Seneca die damals bei den Römern gebräuchliche Gottesverehrung in gewissem Sinne gelten lassen, denn auch diese konnte ja eine von den Göttern vorherbestimmte Bedingung für das Eintreten gewisser Folgen sein. In der That finden sich auch einzelne Äußerungen, mit denen er diese Verehrung in Schutz zu nehmen scheint. So führt er als Beleg für seine Behauptung, daß man jemandem recht gut etwas schenken könne, das diesem eigentlich rechtmäßigerweise schon gehöre, die

[1]) ib. cap. 36, 2; 37, 4.

[2]) ib. cap. 38, 3: Ista nobis opponi solent, ut probetur nil voluntati nostrae relictum et omne ius fato traditum, cum de ista re agetur, dicam, quemadmodum manente fato aliquid sit in hominis arbitrio. Die hier versprochene Lösung des Widerspruchs hat er nirgends gegeben.

[3]) de ben. V, 25, 4: Deos, quorum notitiam nulla res effugit, rogamus et illos ista non exorant, sed admonent.

[4]) ib. IV, 4, 2: Hoc qui dicit, non exaudit precantium voces et undique sublatis in coelum manibus vota facientium privata ac publica, quod profecto non fieret nec in hunc furorem omnes mortales consensissent adloquendi surda numina et inefficaces deos, nisi nossemus illorum beneficia nunc oblata ultro, nunc orantibus data, magna, tempestiva, ingentes minas interventu suo solventia.

[5]) Nat. qu. IV, 7, 1: alteri, ut homines sapientissimos decet, negant posse fieri, ut cum grandine aliquis paciscatur et tempestates munusculis redimat, quamvis munera et deos vincant; vgl. dagegen IV, 25, 1: nisi forte existimas illos (i. e. deos) fructum operum suorum ex fumo extorum et turis odore percipere. — § 2: Omnia ista sine mercede, sine ullo ad ipsos perveniente commodo faciunt.

Thatsache an, daß man den Göttern, denen doch alles gehöre, doch Geschenke mache,[1]) ohne dies als absurd zu bezeichnen. Sodann weist er einmal die Behauptung, daß eine Tempelberaubung nicht möglich sei, da die ganze Welt den Göttern gehöre und man ihnen daher ihr Eigentum, das sich doch nicht aus der Welt schaffen ließe, niemals entfremden könne, zurück, indem er ausführt, allerdings sei die ganze Welt ein würdiger Tempel der Götter, aber darum könnten sie doch ganz gut besondere, ihnen geweihte Orte besitzen, deren Verletzung einen Frevel in sich schlösse,[2]) was denn freilich z. B. zu der bekannten Äußerung Christi in vollkommenem Gegensatz steht. Indes diese scheinbare Anerkennung des nationalen Kultus entsprang bei ihm nicht innerer Überzeugung, sondern lediglich äußeren Zweckmäßigkeitsrücksichten,[3]) die ihn nicht verhinderten, sich über Einzelheiten dieses Kultus bei Gelegenheit herzlich lustig zu machen.[4])

Selbst die Opfer, in denen er, wie wir gesehen haben, zuweilen die vorherbestimmte Bedingung des Eintretens gewisser Erfolge zu erblicken geneigt ist, verwirft er ein anderes Mal, denn was könnte an dem Blute unschuldiger Wesen Gott für eine Freude haben, dem ein reiner Geist und gute Vorsätze die angenehmste Darbringung seien.[5]) Nicht einmal als Zeichen der Dankbarkeit will er die Opfer gelten lassen, denn dem Gott, der die Herzen kennt, genüge die dankbare Gesinnung, die sich gar nicht äußerlich zu manifestieren brauche. Ebenso sind auch Tempel nun auf einmal für den unnütz, den ein jeder in seiner eignen Brust verehren soll.[6])

Sogar das Gebet betrachtet der Philosoph zeitweilig als überflüssig, wenigstens für den nach Weisheit Strebenden, der es nicht nötig habe, die Götter zu bemühen, da es ganz in seiner Hand liege, sich selbst glücklich zu machen,[7]) und der nicht die Hände zum Himmel zu erheben brauche, da die Gottheit vielmehr in seiner eignen Brust wohne.[8]) Will man die Götter sich günstig stimmen, so genügt dazu vollkommen, daß man an sie glaubt, sich bemüht ihr Wesen zu erkennen,[9]) daß man gut und reines Herzens ist.[10])

---

[1]) de ben. VII, 4,. 6: Omnia deorum sunt, tamen et dis donum posuimus et stipem iecimus.

[2]) de ben. VII, 7, 3: Omnia quidem deorum esse.

[3]) de superst. fr. 38: Quae omnia sapiens servabit tamquam legibus iussa, non tamquam dis grata.

[4]) ib. fr. 36.

[5]) fr. 123. — de ben. I. 6, 3.

[6]) fr. 123: non templa illi congestis in altitudinem saxis construenda sunt, in suo cuique consecrandus est pectore.

[7]) ep. 60, 2: Quousque poscemus aliquid deos ita, quasi nondum ipsi alere nos possimus? — ep. 31, 5 et in totum iam permaxime acto viro turpe est etiam nunc deos fatigare. Quid votis opus est? Fac te ipse felicem. — ib. § 8: quod si occupas, incipis deorum socius esse, non supplex.

[8]) ep. 41, 4: Non sunt ad coelum elevandae manus, nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat; prope est, in te deus, tecum est, intus est.

[9]) ep. 95, 48: numquam satis profectum erit etc.

[10]) de ben. I, 6, 3.

Doch kann man um das letztere auch die Götter bitten.[1]) Denn daß die Götter von Natur die Urbilder alles Guten sind und in keiner Weise, in keiner Beziehung böse sein können, das ist ein Glaubenssatz — denn Beweise werden dafür eigentlich nicht gegeben —, den Seneca mit Plato durchaus gemein hat.[2]) Die namentlich im Mittelalter so häufig aufgeworfene Frage, ob das Gute eine außerhalb Gott stehende Macht sei, deren Autorität selbst er anerkennen müsse, oder ob das Gute nur darum für gut gehalten werde, weil es Gott thue, wird von Seneca im voraus dahin entschieden, daß eben die Güte mit der Natur Gottes unauflöslich verknüpft sei, welche Natur sich Gott freilich selber gegeben habe.[3])

Worin äußert sich nun die Güte der Götter, was ist jenes Beste, das der höchste Gott sich vorgesetzt hat und seiner Natur nach vorsetzen mußte? Zuweilen scheint es, als sei unter diesem Ziel die Erhaltung des Weltganzen zu verstehen und als sei das Glück des einzelnen nur in soweit darunter mit zu begreifen, als derselbe einen Teil dieses Ganzen bildet.[4]) Allein es liegt einmal unausrottbar in der Natur des Menschen, daß er die Güte der Gottheit danach bemißt, ob sich dieselbe ihm nützlich oder schädlich beweist.

So leugnet denn auch Seneca — um mit der negativen Seite anzufangen — es entschieden, daß die Götter uns jemals schaden könnten, es sei daher die größte Thorheit, dieselben zu fürchten.[5]) Wie sollten auch diejenigen uns verletzen können, deren Natur jedes Verletztwerden ausschließt, denn beides gehört einmal untrennbar zusammen.[6])

In positiver Weise äußert sich die Güte der Götter darin, daß sie ihre Wohlthaten solchen spenden, die wie die Menschen ihnen dieselben zu vergelten nicht im stande sind, denn daraus folgt schon, daß der einzige Grund, diese auszuteilen, nur ihre angeborne Güte sein kann.[7])

---

[1]) ep. 10, 4 ff. — Nat. qu. III praef. § 14: Quid est praecipuum? — puras ad coelum manus extollere, nullum bonum petere, quod, ut ad te transeat, aliquis dare debet, aliquis amittere, optare, quod sine adversario optatur, bonam mentem.

[2]) vgl. de v. b. 26, 6: Hier eifert er gegen die Fabeln von Zeus, welche die Dichter aufgebracht, und bemerkt: quibus non aliud actum est, quam ut pudor hominibus peccandi demeretur, si tales deos credidissent. — de br. v. 16, 5. — de ben. IV, 3, 2. — ib. 25, 1 ff.

[3]) fr. 128: Ergo deum non laudabimus, cui naturalis est virtus? nec illam didicit ex ullo, immo laudabimus, quamvis enim naturalis illi sit, sibi illam dedit, quoniam deus ipse natura est. — ep. 95, 36: di immortales nullam didicere virtutem omni editi et pars naturae eorum est bonos esse. — Nat. qu. Prol. § 3: Necesse est enim ei eadem placere cui nisi optima placere non possunt nec ob hoc minus liber et potens est, ipse enim est necessitas sua.

[4]) ep. 74, 20: Nihil indignetur sibi accidere sciatque illa ipsa, quibus videtur laedi, ad conservationem universi pertinere et ex eis esse, quae cursum mundi officiumque consumant. — de ben. VI, 23, 3 ff.: itaque non possunt videri sua tantum causa decurrere et explicare opus suum, quia pars operis sumus et nos. — ib. VI, 20, 1. — de ira II, 27, 2.

[5]) ep. 75, 17. — de ira II, 27, 1. — de ben. IV, 19, 1. — ib. VII, 17. — ib. VI, 21, 2.

[6]) ep. 95, 4.

[7]) de ben. IV, 25, 1 ff. — ib. IV, 3, 2—9.

Dieſer Wohlthaten aber ſind unzählige, was nur immer zu unſerer Notdurft, zu unſerer Luſt und Ergötzlichkeit dient, verdanken wir den Göttern.[1]) Ihr Werk iſt es, wenn wir leben,[2]) ſie ſtellten uns am höchſten unter allen lebenden Weſen, indem ſie uns den nächſten Platz nach ſich anwieſen,[3]) ihnen verdanken wir die Vernunft und die Geſelligkeit, zwei Dinge, die am meiſten zu unſerm Schutze beitragen,[4]) ihnen die Fähigkeit zur Philoſophie, die uns ermöglicht, ihnen gleich zu werden.[5]) Alles, was uns aus den Händen der Götter kommt, iſt gut, ſchlecht wird es nur durch unſre eigne Schuld, die wir das Dargebotene nicht recht zu gebrauchen verſtehen.[6]) Und dieſer Sorgfalt, die nicht nur auf das Menſchengeſchlecht im ganzen,[7]) ſondern, wie Seneca im Gegenſatz zu andern Ausführungen einmal ſagt, auch auf den einzelnen ſich erſtreckt,[8]) da auch ſein Wohl bei Entwerfung des Weltplans in Berechnung gezogen wurde,[9]) iſt kein einziger unteilhaftig. Niemand iſt, der nicht den Göttern zu danken hätte,[10]) niemandem geſchieht etwas zum Übel, ja nichts geſchieht ihm, was nicht zu ſeinem Heile wäre.[11])

Die Güte der Himmliſchen geht ſo weit, daß ſie ſelbſt Undankbaren, zu denen hier auch diejenigen gezählt werden, denen es eine Laſt iſt das Licht zu ſchauen,[12]) ihre Wohlthaten auszuteilen fortfahren,[13]) wie der Gott der Bibel laſſen ſie regnen und die Sonne ſcheinen über Gerechte und Ungerechte.[14])

Aber, kann man einwenden, eben dadurch, daß die Götter Böſe und Gute gleichmäßig begünſtigen, verletzen ſie das Prinzip der Gerechtigkeit. Allein dem iſt nicht ſo. Einmal ſind gewiſſe Wohlthaten, wie z. B. das Sonnenlicht, ſo allgemeiner Natur, daß, wenn der Gute ſich ihrer

---

[1]) de ben. IV cap. 5 u. 6 (usque in delicias amamur heißt nicht, wie Kreyher meint: wir ſind Lieblinge der Götter, ſondern: wir werden von ihnen ſo geliebt, daß ſie ſelbſt für unſer Vergnügen ſorgen. Anderswo (ep. 119, 15) heißt es freilich: id actum est ab illo mundi conditore, ut salvi essemus, non ut delicati.

[2]) ep. 90, 1: deorum immortalium donum est, quod vivimus.

[3]) de ben. II, 29, 6: carissimos nos habuerunt di immortales habentque — ab ipsis proxime collocaverunt.

[4]) de ben. IV cap. 4.

[5]) ep. 73, 15.

[6]) Nat. qu. V cap. 18.

[7]) de v. b. IV, 20, 5: patriam meam mundum sciam et praesides deos. — ep. 110, 10.

[8]) ep. 95, 50: qui humani generis tutelam gerunt interdum curiosi singulorum. Dagegen de provid. 3, 1: dico ista, quae tu vocas aspera, quae adversa et abominanda, primum pro ipsis esse, quibus accidunt, deinde pro universis, quorum maior dis cura quam singulorum est.

[9]) de ben. VI, 23, 4 ff.

[10]) de ben. IV, 4, 3: Quis est autem tam miser, tam neglectus, quis tam duro fato et in poenam genitus, ut non tantam deorum munificentiam senserit? Ipsos illos conplorantes sortem suam et querulos circumspice: invenies non ex toto beneficiorum coelestium expertes, neminem esse, ad quem non aliquid ex illo benignissimo fonte manaverit.

[11]) de ira II, 27, 2: nihil ergo horum in nostram iniuriam fit, immo contra nihil non ad salutem.

[12]) de ben. I, 1, 11.

[13]) ib. VII, 31, 2. — ib. § 4. — ib. I, 19.

[14]) ib. § 11.

erfreuen soll, sie auch dem Schlechten zu teil werden müssen.[1]) Sodann haben gewisse, scheinbar unerklärliche Begünstigungen der Schlechten in Wahrheit oft ihre sehr guten Gründe, indem dadurch entweder die Verdienste tugendhafter Vorfahren belohnt werden oder im voraus für ihre tugendhaften Nachkommen gesorgt wird.[2]) Das, was wir kurzsichtigen Menschen für ungerecht halten, das ist vom Standpunkt der Götter aus, denen die ganze Folge der Ereignisse klar und offen liegt, häufig vollkommen gerechtfertigt.[3]) Sodann brauchen die Schlechten deshalb, weil sie äußerlich begünstigt werden, wie schon Plato hervorgehoben,[4]) keineswegs glücklich zu sein,[5]) wer schlecht ist, hat eben damit die Götter zu Feinden, auch wenn dieselben ihn äußerlich zu fördern scheinen.[6]) Keine Schuld und kein Verbrechen entgeht der Bestrafung durch die Götter,[7]) selbst solche nicht, die nach menschlichen Gesetzen einer Ahndung nicht unterliegen.[8])

Wie steht es aber nun umgekehrt mit dem Glück der Guten? Wenn Gott das Beste bezweckt, so kann dieses Beste doch nur das Wohl der Guten sein. Sehen wir nun wirklich die Guten immer glücklich, oder gewahren wir nicht im Gegenteil, daß dieselben mit unzähligen Leiden zu ringen haben? Das letztere leugnet Seneca keineswegs, aber er leugnet, daß diese Leiden die Guten unglücklich machen, denn es sei gegen die Gesetze der Natur, daß Gute, wie die Götter es sind, den Guten schaden.[9]) Die Leiden sind für den Guten keine Übel, denn nur sie setzen ihn in den Stand, seine Tugend zu zeigen, welche allein ihn glücklich macht.[10]) So war Regulus trotz aller Qualen nicht unglücklich, weil dieselben ihm ewigen Ruhm verschafft haben,[11]) er ist glücklicher zu preisen, als der scheinbar vom Glück so begünstigte Wollüstling Mäcenas. Für einen Vater gibt es keinen schöneren Anblick, als wenn er die Standhaftigkeit seines Sohnes bewundert, dasselbe gilt von den Göttern, denen die Standhaftigkeit eines Cato der liebste Anblick ist.[12]) Gerade indem die Guten leiden, haben sie Gelegenheit ihre Kraft gegen das Unglück zu stählen, gegen dasselbe ihre Seele abzuhärten, denn ganz entrinnen thut ihm doch niemand, und je weichlicher jemand ist, desto schwerer trifft es ihn.[13]) Wenn die Götter den Menschen das Äußere, dessen die Tugendhaften zum Glücke nicht bedürfen, wie Reichtum, Verwandte, selbst das Leben, entziehen,[14]) so entreißen sie ihnen damit häufig nur etwas, was

[1]) ad Marc. 16, 8.
[2]) de ben. IV, 28, 1.
[3]) de ben. IV, 32, 1.
[4]) Rep. passim.
[5]) de provid. 6, 4. — ep. 9, 22. — ep. 118, 6.
[6]) ep. 110, 2.
[7]) de ben. V, 15, 2.
[8]) ib. III, 6, 2.
[9]) de provid. 1, 5.
[10]) ib. 4, 6.
[11]) ib. 3, 9.
[12]) ib. 2, 5—10.
[13]) ib. 4, 7.
[14]) *de v. b. 15, 4.*

sie, wenn sie weise sind, von selber wegwerfen würden.[1]) Denn kein wirkliches Übel läßt Gott dem Weisen zustoßen, da er alle Schlechtigkeit, alle Schuld, welche einzig und allein unglücklich macht, von ihm fern hält.[2])

Freilich werden wir späterhin sehen, für wie viele diese Glückseligkeit des Guten denn eigentlich erreichbar ist und ob dieses „des Glückes nicht bedürfen"[3]) ein wirkliches Glück zu nennen ist. Daß die Leiden, welchen die Guten ausgesetzt sind, in gewissem Sinne als Übel bezeichnet werden müssen, scheint auch Seneca nicht ganz leugnen zu können, wenn er es versucht, die Schuld an diesen Leiden von den Göttern ab und auf die Unvollkommenheit des Stoffes überzuwälzen, gegen welche auch sie nichts vermöchten.[4]) Wenn aber auch Gott die Guten jenen Leiden nicht entziehen konnte, so konnte er doch ihre Seelen gegen dieselben waffnen und ihnen dadurch einen Vorzug zu teil werden lassen, der sie selbst über die Götter erhebt, die leidenlos einer solchen Standhaftigkeit nicht bedürfen, aber eben darum, gemäß der paradoxen Ansicht des Stoikers, auch weniger glücklich sind.[5])

Was soll aber den Guten die Kraft zum Ertragen der Leiden geben? Haben sie das Bewußtsein, daß dieselben zu ihrem Besten dienen, daß durch diese und nur durch diese ein sie in egoistischer oder altruistischer Beziehung interessierender Zweck erreicht wird? Eine solche teleologische Begründung des Leids findet sich bei Seneca in eigentlichem Sinne nicht. Zuweilen weist er darauf hin, daß die Leiden, die den einzelnen treffen, für den Bestand des Ganzen notwendig seien,[6]) aber selbst gesetzt, diese Behauptung sei in jedem Falle begründet, so würde das Bewußtsein hiervon doch nur für denjenigen einen Trost in sich schließen, dem an dem Bestand des Ganzen überhaupt etwas gelegen ist, wofür ein Motiv aber nicht an die Hand gegeben wird.

Als den ausschlaggebenden Grund, der uns veranlassen muß, uns dem Verhängten geduldig zu unterwerfen, bezeichnet nun Seneca nicht sowohl die Zweckmäßigkeit als vielmehr die Unvermeidlichkeit desselben. Diese aber bleibt jedenfalls bestehen, wie man sich die Lenkung der Welt auch denken mag, ob dieselbe nun auf die zwecksetzende Vorsehung eines Gottes, auf die unerbittliche Folgerichtigkeit des Fatums, oder gar auf die willkürliche Laune des Zufalls zurückgeht.[7])

Rührt das, was uns bestimmt ist, von einer zweckmäßig waltenden Gottheit her, so müssen wir es gern auf uns nehmen, ist es durch die Laune des Glückes uns verhängt, so müssen wir es, mögen wir es immer-

---

[1]) ib. 6, 2; 6, 1.
[2]) de v. b. 15, 4.
[3]) ib. 15, 3. — de provid. 6, 5.
[4]) ib. 5, 9. — de ira II, 28, 4.
[5]) de provid. 6, 6.
[6]) ep. 107, 9. — ep. 74, 20. — de provid. 3, 1. Er begründet diese Behauptung dadurch, daß er darlegt, wie gerade durch die Leiden dem Guten dargethan werde, daß nur die Tugend ein Gut sei und, wer in deren Besitz sich befände, niemals unglücklich sein könne.
[7]) ad Helv. 8, 3. — ep. 16, 5.

hin für ungerecht halten, dennoch willig tragen, da ein Widerstreben dagegen, selbst die Entrüstung darüber uns nichts nützen, uns nur unglücklich machen würde.[1]) Wer sich dem Schicksal gutwillig fügt, der wird von ihm sanft geleitet, den Widersetzlichen schleift es sich nach, das ist der ganze Unterschied, wie schon Cleanthes gesagt hat.[2]) Je freiwilliger wir eine Sache auf uns nehmen, desto leichter fällt sie uns, daher wird der wahrhaft Weise das ihm Verhängte als etwas betrachten, dem er selber, wenn er sein eignes Wohl bedacht hätte, sich freiwillig unterzogen haben würde,[3]) eine Auffassung, die freilich nur dann einen rechten Sinn hat, wenn alles, was geschieht, auf eine weise und zwecksetzende Ursache zurückgeht. Wer das, dem er doch nicht entgehen kann, freiwillig auf sich nimmt, gewährt den Anschein, als ob er nicht diene, sondern sein Geschick selbstherrlich bestimme, und in diesem Sinne kann Seneca mit Epikur sagen, daß die rechte Hingabe an die Philosophie, d. h. an die Überzeugung, daß man sich in das Verhängte willig schicken müsse, den höchsten Grad der Freiheit darstelle.[4])

Es klingt dieser Ausspruch sehr nahe an einen bekannten ähnlichen Augustins an,[5]) nur freilich, daß dem heidnischen Philosophen der Glaube an die Güte und Weisheit Gottes doch nicht ebenso fest steht als die Überzeugung, daß das Verhängte unausbleiblich sei.[6]) Denn Seneca behauptet durchaus nicht, daß dieses Verhängte immer wohlthätig sei, er gibt zu, daß dasselbe nur allzu häufig einen harten, ja ungerechten Charakter trage,[7]) er bezeichnet das Fatum wiederholt als ein Wesen, das durch keine Bitte, kein Mitleid, keine Gunst sich rühren lasse,[8]) er fordert einmal geradezu zum Trotz gegen dasselbe auf.[9])

Noch einen Trost aber haben wir, wenn wir dem Geschick uns willig unterwerfen: außer dem Hinblick auf seine Unvermeidlichkeit kann uns auch der Gedanke an die Allgemeinheit desselben zur Beruhigung dienen. Nicht ich allein bin ja seiner Herrschaft unterthan, ebenso sind es alle andern, die ganze Welt, ja selbst die Götter, obschon diese letztern freiwillig.[10]) Insofern gleichen die Bestimmungen des Geschicks den Festsetzungen eines Feldherrn, denen jeder Soldat sich zu fügen, und zwar

---

[1]) ib. — ep. 110. 2. — ep. 98, 1. — ep. 37, 5. — Und doch heißt es: deo libenter pareamus, fortunae contumaciter (ep. 16, 6), vgl. den Chorgesang aus dem Agamemnon: contemtor levium deorum.

[2]) ep. 107, 11. — de provid. 5, 7.

[3]) Nat. qu. III Praef. 12. — de provid. 5, 5. — ib. § 4. — ib. 5, 8. — ep. 96, 2. — ep. 54, 7. — de v. b. 15, 2.

[4]) ep. 8, 7. — de v. b. 15, 7. — ep. 37, 3.

[5]) servitus dei est summa libertas.

[6]) So sagt auch Demetrius nur: sed adsentior eo quidem magis, quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decernere (de prov. 5, 6).

[7]) ad Polyb. 16, 4. — ad Marc. 10, 7. — ep. 48, 7.

[8]) Nat. qu. II. 35. 2. — ad Polyb. 4, 1. — de provid. 5, 8.

[9]) s. Anm. 1.

[10]) de provid. 5. 8. — ad Marc. 12. 4. — ad Polyb. 1, 3 u. 4; 11, 3 u. 4. — *ep. 91, 15.* — *ep.* 107, 6.

willig zu fügen hat,[1]) Gesetzen, die in einem geordneten Staate für jeden Bürger desselben gelten.[2])

Wie derjenige, welcher in den Verband eines Staates sich aufnehmen läßt, damit erklärt, den Gesetzen desselben gehorchen zu wollen, so gibt auch der, welcher durch seine Geburt in das Bürgerrecht des größten Staates, des Weltganzen eintritt, eine solche Erklärung ab,[3]) oder vielmehr richtiger gesagt, es thun dies für ihn seine Eltern, die ja wissen, welchen Bedingungen das menschliche Leben unterworfen ist, und dennoch die Erzeugung eines neuen Weltbürgers bewirken.[4]) Wer aber die Wohlthaten, deren er durch einen in seinem Namen geschlossenen Vertrag teilhaftig geworden ist, zu genießen fortfährt, muß auch den Bedingungen, an welche diese Wohlthaten geknüpft sind, sich beugen. Betrachtet aber jemand ein Leben unter solchen Bedingungen als keine Wohlthat mehr, so steht es ihm jederzeit frei, von jenem Vertrage zurückzutreten, d. h. das Leben aufzugeben.[5]) Eben diese Möglichkeit, dem Leben freiwillig entsagen zu können, ist die höchste Gnade, welche die Götter den Guten haben zu teil werden lassen.[6]) Freilich fällt dadurch auf die vollkommene Einrichtung eines Lebens und einer Welt, deren größter Vorzug darin bestehen soll, daß man sich jederzeit derselben entschlagen kann, ein etwas zweifelhaftes Licht. Auch steht jener uns gnädig gewährte Ausweg ja nicht nur dem Guten und Frommen, sondern jedem Menschen überhaupt frei, das Prinzip der Gerechtigkeit scheint daher schlecht gewahrt. Der Versuch, nachzuweisen, daß die Güte der Götter dem Tugendhaften unter allen Umständen das Glück gewährleiste, ist daher — und das Bewußtsein hiervon fehlt dem Philosophen selber nicht ganz — als ein mißlungener zu betrachten.

---

[1]) ep. 107, 9. — ep. 65, 18. — ep. 96, 5: Atqui vivere militare est. — ep. 120, 12. — de v. b. 15, 5.
[2]) ep. 91, 15. — ep. 107, 9.
[3]) ad Marc. 10, 5. — ib. 18, 1. — ep. 76, 33 ff.
[4]) ib. 18, 8.
[5]) ep. 91, 15: placet, pare, si non placet, quacumque vis, exi.
[6]) de provid. 6, 4.

III. Kapitel.

Verhalten des Menschen zu den äußeren Dingen.

(Güter und Übel.)

Allgemeines. — Das Wesen des Menschen. — Geist und Leib. — Göttliche Natur des Menschen.

Nach dem Vorhergehenden scheint es beinahe, als sei es dem Menschen schwer, ja fast unmöglich gemacht, zum Glück zu gelangen. Allein dem steht die von Seneca fortwährend festgehaltene Behauptung entgegen, daß es lediglich in des Menschen eigne Hand gelegt sei, glücklich zu werden,[1]) oder wenigstens, wie er dies auch ausdrückt, einen Zustand zu erreichen, in dem er des Glückes nicht bedürftig ist.[2]) Dieses Ziel, welches so im eignen, egoistischen Interesse als das Erstrebenswerte erscheint, ist aber auch dasjenige, welchem aus moralisch-ethischen Gründen nachzutrachten ist. Das höchste Gut vereinigt eben die Eigenschaften beider Ziele, des eudämonistischen und des ethischen, in sich.

Wie ist nun das von den Menschen ins Auge zu fassende Ziel näher zu bestimmen? Wir gewinnen diese Bestimmung, wenn wir uns nach der eigentümlichen Natur des Menschen umsehen. Diese eigentümliche Natur kann nicht in dem bestehen, was ihm mit den übrigen Geschöpfen gemeinsam ist, denn dies Gemeinsame ist eben nichts ihm Eigentümliches, sondern nur in dem, was ihn von denselben unterscheidet. Das Gemeinsame ist das Sinnliche, das Materielle. Das allen sinnlichen Wesen als solchen gemeinsame Ziel ist die Lust, dieselbe wird also das Ziel des Menschen nicht bilden dürfen.[3]) Das dem Menschen Eigentümliche ist hingegen die Vernunft.[4]) Das Ziel, welchem er nachzustreben hat, wird daher vor allen Dingen in Rücksicht auf diese unterscheidende Seite seines Wesens zu bestimmen sein,[5]) durch welche Seite er mit den

[1]) vgl. ad Helv. 5, 1.
[2]) de provid. 6, 5: non egere felicitate felicitas nostra est. — ep. 98, 1.
[3]) ep. 76, 8. — ib. § 26. — ep. 124, 2. — ep. 124, 13 u. 14, §§ 2, 21 u. 22.
[4]) ep. 76, 9. — ib. § 11. — ep. 124, 23. — ep. 74, 14.
[5]) ep. 74, 15.

öttern [1]) und der göttlichen Natur des Universums am nächsten zusam-
enhängt.[2])

Es ist leicht zu bemerken, daß eine Begriffsbestimmung des höchsten
utes, bei der man lediglich das dem Menschen Eigentümliche berück-
htigt, zu einem Fehlschluß führen muß. Wenn dem Menschen etwas
newohnt, was ihn von den andern Geschöpfen unterscheidet, so folgt
raus freilich, daß jene Güter, welche für diese andern Wesen das Ziel
s Strebens bilden, für ihn nicht die einzigen sein werden, denen er
chzutrachten hat, aber es folgt daraus noch keineswegs, daß dieselben
r ihn überhaupt keine Güter sein werden. Da der Mensch eine Einheit
s Sinnlichen und Geistigen darstellt, werden seine Ziele nicht aus-
ließlich auf sinnlichem Gebiete liegen können, aber anderseits ebenso-
enig ausschließlich auf geistigem. Oder man müßte denn, wie dies
lato und nachher das Christentum gethan, nur das geistige Wesen
s Menschen als sein wahres Wesen anerkennen und die sinnliche
eite desselben bloß als ein lästiges, so wenig als möglich zu berück-
htigendes und sobald als möglich abzustreifendes Anhängsel betrachten.

Diese Auffassung steht denn freilich in entschiedenem Gegensatz zu
rjenigen Anschauung, wie sie nicht nur bei den Hellenen in ihrer Blüte-
it, sondern überhaupt bei jedem gesunden Volke unwillkürlich die
rrschende ist, daß nämlich das vom Menschen anzustrebende Ideal die
rmonische Übereinstimmung der beiden Seiten seines Wesens, der sinn-
hen wie der geistigen darstelle, daß, wie dies Schiller ausdrückt, das
öchste die schöne Seele in der schönen Form sei. Dem gegenüber sieht
e platonisch-christliche Anschauung das Ideal in der möglichsten Ab-
endung und Loslösung vom Sinnlichen.

Von dem Stoicismus wäre bei seiner bekannten Mittelstellung, so-
ie bei dem entscheidenden Gewicht, welches er, wie wir sehen werden,
m „Naturgemäßen" beilegt, eigentlich zu erwarten, daß auch sein Ideal
ehr die Harmonie als den Gegensatz jener beiden Seiten berücksichtigen
erde. Aber, indem er unter „Natur" einseitig nur die Vernunft, die
istige Seite des Menschen begriff,[3]) mußte er dazu kommen, die andre Seite,
e sinnliche, in ungerechtfertigter Weise zu unterschätzen. Dies hängt
mit zusammen, daß er nicht sowohl das Weltganze als solches mit der
ottheit identifiziert, als vielmehr nur die innere Seite desselben, die
ernunft, welcher die Materie als das Nichtgöttliche gegenübersteht.
iese Unterschätzung des Sinnlichen macht sich in besonders auffallender-
eise bei Posidonius bemerkbar, welcher den Körper mit den verächt-
hsten Ausdrücken belegt, ihn als unnützes und hinfälliges Fleisch be-
ichnet, welches nur zur Aufnahme der Nahrung bestimmt sei.[4])

Noch bei weitem übertroffen wird er aber in dieser Beziehung von
eneca, der von jener sinnlichen Seite nicht verächtlich und wegwerfend
nug reden kann.[5]) Er ist sich dabei des Gegensatzes, in den er hier-

[1]) ep. 76, 25. — ep. 124, 14 u. 21.
[2]) ib. § 14.
[3]) ep. 76, 9 ff. — ep. 71, 27. — ep. 124, 9.
[4]) ep. 92, 10.
[5]) ad Marc. 11, 1. — ep. 24, 16. — ep. 78, 10. — ep. 120, 17.

durch zu der im Altertum ausschließlich herrschenden Ansicht tritt, vollkommen bewußt. Er versichert ausdrücklich, er könne die Meinung derjenigen nicht teilen, welchen das Höchste die in einem schönen Körper wohnende Tugend sei, vielmehr stehe ihm die aus einem mißgestalteten und häßlichen Körper hervorleuchtende höher. Wenn die Natur gekonnt hätte, würde sie die Geister nackt, ohne körperliche Hülle geschaffen haben, da ihr dies nicht möglich war, habe sie noch mehr gethan, indem sie ihnen die Fähigkeit verlieh, diese ihre lästige und beschwerliche Hülle siegend zu durchbrechen.[1]) Er nennt den Leib immer wieder eine Fessel,[2]) eine Last,[3]) derselbe sei nicht ein Haus für den Geist, in dem dieser sich heimisch fühlen könne, sondern nur ein vorübergehender, mit vielen Unbequemlichkeiten verknüpfter Aufenthaltsort, gleichsam eine ungemütliche Herberge, in der man möglichst wenig verweilen möge.[4])

Je verächtlicher Seneca die sinnliche Seite des Menschen, seinen Leib, behandelt, um so höher steht ihm die spirituelle, der Geist, die Vernunft. Dieselbe ist um so erhabener und wertvoller, weil sie direkt von jener, die ganze Welt durchdringenden Vernunft abstammt, von der gleichsam ein Teil sich in den menschlichen Körper niedergelassen.[5])

Geist und Körper stehen also im denkbar schroffsten Gegensatze zu einander. Nur der erstere ist göttlichen Ursprungs, ja ein Teil der die Welt durchwaltenden Gottheit selber, und als solcher mit den Göttern verwandt,[6]) der letztere dagegen ist lediglich ein Teil der Materie, welche jener göttlichen Vernunft nur allzuhäufig als lästiger Hemmschuh im Wege steht. Da nun der Geist entschieden der bei weitem edlere Teil des Menschen ist,[7]) wäre es Thorheit, von ihm zu verlangen, daß er dem niedern Teile, dem Leibe, sich dienstbar erweise.[8]) Seine Aufgabe besteht vielmehr darin, sich von diesem möglichst frei zu machen.[9]) Denn je mehr sich der Geist vom Körper, diesem ihm aufgedrungenen Begleiter, emanzipiert, desto reiner tritt seine Göttlichkeit hervor, daher ist der tugendhafteste Geist der göttlichste.[10])

Freilich in gewissem Sinne kann der Geist sich der Knechtschaft des Leibes, solange er an diesen gefesselt ist, niemals ganz entziehen; die schwere Materialität desselben wird ihn, wie Seneca dem Plato folgend ausführt, immer daran hindern, die Wahrheit der Dinge, wie sie sind, anders als durch einen Nebel zu sehen.[11]) Nur nach völligem Abstreifen

---

[1]) ep. 66, 2.
[2]) ep. 65, 2. — ep. 92, 33. — ep. 24, 17. — ep. 65, 16. — ad Marc. 24, 5. — ad Helv. 11, 6.
[3]) ep. 65, 16.
[4]) ib. § 17. — ep. 120, 17.
[5]) ad Helv. 6, 7. — ib. 11, 7; 20, 2. — ep. 41, 5. — ep. 66, 12. — ep. 92, 1. — ep. 73, 16. — ep. 120, 14.
[6]) ep. 92, 1.
[7]) ib. § 10. — Nat. qu. prol. § 4.
[8]) ep. 65, 2. — ep. 92, 10.
[9]) ep. 65, 22. — ep. 78, 10. — ep. 14, 2. — ep. 15, 2. — ep. 92, 4.
[10]) ep. 31, 11. — ep. 120, 14. — ep. 41, 2 u. 5.
[11]) *ad Marc.* 24, 5. — ad Helv. 11, 6.

dieſer körperlichen Hülle wird der Geiſt zu vollkommener Klarheit hindurchzudringen vermögen.[1]).

Läßt ſich ſo die Trübung der Erkenntnisfähigkeit durch möglichſte Abwendung vom Körper zwar verringern, aber während dieſes Lebens doch nicht ganz aufheben, ſo braucht in andrer Beziehung ſich der Geiſt der Knechtſchaft des Körpers keineswegs zu fügen, nämlich ſobald ſein Wille beim Handeln oder Leiden ins Spiel kommt. Er hat dabei freilich nicht nur gegen den Leib anzukämpfen, ſondern auch gegen den unvernünftigen Teil ſeiner ſelbſt, den Seneca wie Poſidonius,[2]) hierin dem Plato folgend, aus zwei Teilen, dem Mut und der Begierde, beſtehen läßt.[3])

In die Knechtſchaft des Leibes und jenes unvernünftigen Teiles der Seele gerät nun die Vernunft, wenn ſie ſich dazu herbeiläßt, die Ziele jener ſinnlichen Beſtandteile zu den ihrigen zu machen, d. h. das Trachten nach Luſt und die Abwehr der Unluſt. Und dies gilt nicht nur von denjenigen Arten der Luſt und Unluſt, die körperlicher Natur ſind, ſondern von Luſt und Unluſt ſchlechthin. Dieſen ſinnlichen Zielen hat nun die Vernunft ihrerſeits darum nicht nachzuſtreben, weil dieſelben uns nicht eigentümlich, ſondern mit den Tieren u. ſ. w. gemein ſind, und ſodann, weil der Beſitz derſelben nicht in des Menſchen eigne Hand gegeben, vielmehr von der Laune des Glückes abhängig iſt,[4]) in deſſen Botmäßigkeit man alſo bei der Verfolgung derartiger Ziele ſicher geraten müßte. Die Natur aber hat es weislich ſo eingerichtet, daß die Erlangung des höchſten Gutes nur vom Willen des Menſchen ſelber abhängig iſt,[5]) daß er alſo bei der Verfolgung dieſes ſeines Zieles ſeine Freiheit vollkommen bewahrt.[6]) Das iſt es, was Senecas Ethik von derjenigen des Chriſtentums unterſcheidet, daß er zur Erreichung der Glückſeligkeit keine übernatürliche Gnade, keine tranſcendente Vermittelung für notwendig erklärt. Wohl hält auch er den Beiſtand der Gottheit für unumgänglich erforderlich,[7]) aber dieſe Gottheit iſt nichts außer uns Stehendes, ſondern ein und zwar der beſte Teil unſers eignen Weſens.[8]) Auch bei ihm ſteigt alſo die Gottheit zu den Menſchen hernieder, aber nicht in äußerlicher Weiſe[9]), wie beim Chriſtentum, ſondern innerlich verſtanden in die eigne Bruſt des Menſchen.[10])

---

[1]) ad Marc. 24, 5. — ib. 23, 1 u. 2.
[2]) Zeller: Geſch. der gr. Phil. III S. 579.
[3]) ep. 92, 1.
[4]) ep. 15, 10, 12; ep. 59, 18.
[5]) ep. 66, 28 ff. — § 3. — ep. 23, 2.
[6]) ad Helv. 5, 1. — ep. 20, 8. — ep. 80, 4: Quid tibi opus est, ut sis bonus? Velle. — ep. 31, 5: Fac te ipse felicem. — ep. 37, 3. — ep. 51, 2. — ep. 92, 1. — ep. 95, 57. — ep. 41, 6.
[7]) ep. 73, 16: nulla sine deo mens bona est. — ep. 41, 5: non potest res tanta sine adminiculo numinis stare: itaque maiore sui parte illic est, unde descendit etc.
[8]) ep. 41, 2: prope est a te deus, tecum est, intus est. — ep. 84, 2. — ep. 102, 29.
[9]) vgl. de clem. I, 8, 3: nam illos (i. e. deos) quoque coelum adligatos tenet nec — illis descendere datum est.
[10]) ep. 73, 16.

Dieſer göttliche Teil unſers Weſens iſt es nun, der uns durch die Stimme des Gewiſſens vorſchreibt, was wir zu thun und zu unterlaſſen haben.[1]) Weil in einem jeden Menſchen ein Göttliches wohnt, daher hat auch jeder die Fähigkeit mit auf die Welt bekommen, zur Tugend zu gelangen,[2]) welche Fähigkeit wir freilich weiter auszubilden haben, was aber ganz in unſrer eignen Hand liegt, ſo daß in dieſem Syſtem wohl von einer Vorherbeſtimmung zum Guten, aber nicht von einer ſolchen zum Böſen geſprochen werden kann.

Dieſes Göttliche, dieſer heilige Geiſt in uns iſt es ferner, was über alle unſre Gedanken und Handlungen als unbeſtechlicher Richter zu Gericht ſitzt. Dieſem Zeugen ſeiner Thaten kann niemand entrinnen, wohin er auch fliehen, welche einſamen Orte er auch aufſuchen möge.[3]) Daher iſt es für den Menſchen das beſte, immer ſo zu handeln, daß jedermann ihn ſehen kann, denn Einer ſieht ihn jedenfalls doch, der Gott in ſeiner Bruſt.[4])

Die Autorität dieſes Richters erkennen ſelbſt die Schlechten an, indem ſie ihre Schlechtigkeit, welche ihnen alſo durch jene innere Stimme offenbar geworden ſein muß, ſorgfältig vor den andern verheimlichen.[5]) Das böſe Gewiſſen, dem ſie nicht entfliehen können, iſt ihre empfindlichſte Strafe, nicht, wie Epikur meint, die Furcht vor dem Entdecktwerden, dieſe kommt erſt in zweiter Reihe,[6]) denn jener hat unrecht, wenn er meint, die Natur kenne kein Gerechtes, nur die Konvenienz.[7])

A. Verhalten zu den Gütern und zur Luſt.

Die Luſt im allgemeinen.

Wenn der Menſch in erſter Linie ein geiſtiges Weſen iſt, ſo darf das ihm eigentümliche Ziel kein ſinnliches ſein. Ein ſolches aber iſt vor allem die Luſt, welche ja hauptſächlich auf die Sinne wirkt,[8]) die auch für die Tiere ein Gut iſt, alſo uns nicht eigentümlich ſein kann.[9]) Wäre die Luſt überhaupt für uns ein Gut, ſo würden wir keine Ver-

[1]) ep. 41, 2: sacer intra nos spiritus sedet etc.
[2]) ep. 108, 8: omnibus enim natura fundamenta dedit semenque virtutum, omnes ad omnia ista nati sumus. — ep. 90, 46 ad hoc (i. e. virtutem) nascimur.
[3]) Exhort. fr. 14: quid tibi prodest non habere conscium habenti conscientiam?
[4]) ep. 83, 1. — ep. 102, 29. — ep. 84, 2. — ep. 43, 5. — de v. b. 20, 4.
[5]) ep. 97, 12. — de ira III, 26.
[6]) ep. 97, 12. — ep. 81, 22. — ep. 27, 2. — ep. 87, 22. — ep. 105, 7. — Phaedr. V. 169.
[7]) ep. 97, 15.
[8]) ep. 124, 2.
[9]) *ep. 123, 16.* — de ben. VII, 2, 2.

laſſung haben, irgend eine Luſt zurückzuweiſen,[1]) nun ſpricht ſich aber on die gewöhnliche Meinung mit Entſchiedenheit gegen ſolche aus, die wiſſen Lüſten, wie Schlemmerei und Wolluſt, im Übermaß huldigen.[2]) in jedes Übermaß von Luſt bewirkt außerdem Überſättigung oder gar chmerz und führt ſofort die empfindlichſten Nachteile mit ſich.[3]). Wer r Luſt ſich hingibt, macht ſich dadurch vom Glücke abhängig und wird ıfehlbar entnervt,[4]) man kann daher ſagen, daß die Hingabe an die ıſt der Anfang alles Übels iſt,[5]) daß, wie der paradoxe Ausdruck lautet, ır derjenige wahre Luſt genießt, der die Luſt überhaupt verachtet.[6])

Wenn alle und jede Art von Luſt zu verwerfen iſt, ſo doch eine ıliche um ſo energiſcher, je ſinnlicher ſie iſt.

Vor allem wird der Philoſoph nicht müde gegen diejenige Art von ıſt zu eifern, welche als die ſinnlichſte von allen betrachtet werden nn und die gerade zu ſeiner Zeit in ungeheurem Maße überhand ge- mmen hatte. Dies iſt aber diejenige, welche auf die Kitzelung des aumens ausgeht und die Seneca ſchon als Abfall von der Natur ißelt.[7]) Nächſt ihr aber ſind es Wolluſt und Luxus, die er als im ichſten Maße verwerflich bekämpft.[8])

Die ſinnliche Luſt.

Was Seneca gegen die Luſt im allgemeinen einzuwenden hat, das ingt er auch im einzelnen gegen diejenigen Arten derſelben vor, welche ıf ſinnlichen Genuß, auf Erwerb von Reichtum und auf überflüſſige usſchmückung des Lebens gerichtet ſind, daß ſie uns nämlich die Fähig- it des wahren Glückes nehmen, daß ihr Übermaß uns Schmerz bereite, ıß ſie entweder von gar keinem Wert ſeien oder derſelbe durch die mit verbundenen Nachteile überwogen werde,[9]) daß ſie endlich der atur entgegen ſeien. Denn die Natur hat es uns abſichtlich leicht ge- acht, das für uns Notwendige zu erlangen.[10]) Das Überflüſſige, wie old und Silber, hat ſie im Schoße der Erde verborgen, dem wir es it Mühe entreißen.[11])

---

[1]) ep. 124, 2.
[2]) ib.
[3]) de v. b. 7, 4: voluptas tunc, cum maxime delectat, exstinguitur. — . 83, 27. — de ben. VII, 2, 2.
[4]) ep. 104, 34.
[5]) ep. 110, 10.
[6]) de v. b. 4, 2: cui vera voluptas erit voluptatum contemptio. — ep.), 19. — ib. § 38.
[7]) de Tranquill. animi 7, 1. — de br. v. 7, 1.
[8]) ep. 115, 8. — de ira I, 21, 1. — ib. II, 36, 6. — ad Helv. 13, 2. — . 115, 16. — de ben. VII, 9, 2. — ep. 95, 19. — ib. § 30. — ib. § 33. — at. qu. III, 17, 3; 18, 7. — ib. IV, 13, VII, 31—32, 2. — ep. 51, 3—13. — . 86, 5—13. — ep. 87, 1—11. — ep. 89, 19—23. — ep. 110, 12—20. — . 122, 5. — ad Helv. 10, 2—11. — de ben. I, 9, 3—10, 4.
[9]) ep. 42, 6. — ep. 118, 6: felicitas — non avida sed pusilla, ad Helviam 5, 6.
[10]) ep. 110, 10.
[11]) de ben. VII, 10, 2. — ep. 94, 56.

Der Luxus und die Kultur.

Indem aber der Philosoph nun den Wert eines Gutes nach der Leichtigkeit des Erwerbes desselben bemißt, kommt er dahin, die ganze Kulturentwickelung, welche ja nur dank den unendlichen Mühen der einzelnen zustande gekommen ist, als etwas Unnützes, ja Schädliches zu verwerfen.[1])

Die geringschätzige Art, mit der er jeden Fortschritt der Kultur beurteilt, kennzeichnet die eine Bemerkung, wie man überhaupt zweifeln könne, welches der wirkliche Weise sei, Dädalus, der die Säge erfunden, oder Diogenes, der, als er einen Knaben aus der hohlen Hand trinken sah, schleunigst seinen Becher wegwarf mit den Worten: Wie lange habe ich Thörichter eine überflüssige Last mit mir herumgeschleppt.[2]) Als die glücklichste Periode gilt auch ihm wie so vielen andern das Jugendzeitalter der Menschheit, das er wie nur immer Ovid oder irgend ein anderer Dichter in den lebhaftesten Farben als unschuldig und glückselig schildert, jene goldene Zeit, da es noch kein Privateigentum und folglich noch keinen Reichtum und keine Armut gab.[3])

Es ist erklärlich, wie das maßlose Überhandnehmen der Üppigkeit zu jener Zeit eine fast glühende Sehnsucht nach der Einfachheit des goldenen Zeitalters in der Seele eines Mannes hervorrufen konnte, der freilich diesen Luxus in einem Maße mitgemacht hatte, daß er beispielsweise 500 Tische von Zedernholz mit Elfenbeinfüßen besessen haben soll,[4]) der aber eben darum von demselben bis zum Ekel übersättigt war.

Allein was der praktisch Handelnde recht gut wußte, das vergißt, wie es scheint, der Philosoph, daß nämlich der Luxus nicht bloß der rohen Begier des Menschen dient, sondern auch das Leben ausschmückt und behaglich macht, ja demselben erst den eigentlichen Wert verleiht. Aber bei dem Philosophen Seneca findet die Unterscheidung zwischen berechtigtem und unberechtigtem Luxus keine Stätte, mit derselben Gelassenheit wie die maßlosen kulinarischen Genüsse werden auch die Erzeugnisse der Kunst als unnütz beiseite geworfen.[5]) Nur auf das absolut Notwendige soll der Mensch sich beschränken, allem, was darüber hinausgeht, wird jeder Wert abgesprochen, manchmal mit der wunderlichsten Motivierung. So fragt Seneca zum Beispiel einmal, was denn darauf ankomme, was der Magen zu sich nehme, da er ja doch gleich wieder vernichte, was er zu sich nehme[6]), als ob der Unterschied in der Art der Lust, welche der Genuß der einzelnen Nahrungsmittel uns bereitet, nicht ein ganz reeller

---

[1]) ep. 90, 18. — ep. 119, 3 ff.

[2]) ep. 90, 4. — de tranquill. animi 8, 4.

[3]) ep. 90 § 38. — ib. § 3. — ep. 88, 12. Hierin erinnert er an Rousseau, wie der Ausspruch, daß zu Anfang die Besten geherrscht, naturae est enim potioribus deteriora submittere (ep. 90, 4), an Darwin anklingt.

[4]) Dio Cassius: Nero, cap. 10, vgl. dazu de tranquill. animi 9, 6: quid habes cur ignoscas homini armaria citro atque ebore captanti etc. Kreyher freilich folgert aus dieser Stelle die Unrichtigkeit jener Nachricht, als ob ein solcher Widerspruch bei Seneca undenkbar wäre.

[5]) ep. 115, 8.

[6]) *ep. 110, 12.*

wäre. So soll es thöricht sein, mit Marmor überkleidete Wände zu bewundern, da wir doch wüßten, daß hinter dieser glänzenden Hülle nur gemeines Holz sich verberge, als ob für den Genuß, welchen der Anblick einer solchen Oberfläche unserm Auge darbietet, darauf etwas ankäme.[1]) Wenn er, dem Beispiel des Aristo folgend, diejenigen, welche an Gemälden und Statuen Gefallen finden, mit Kindern vergleicht, die sich am Anblick bunter Muscheln ergötzen,[2]) so verkennt er eben den Wert, welchen der künstlerische Schein für unser ohne ihn so armes Leben besitzt. Wie er jeden Luxus verwirft, so eifert Seneca naturgemäß gegen jede Lobpreisung des Reichtums, die er besonders den Dichtern zum schweren Vorwurfe macht,[3]) und stellt das sogenannte Glück der Reichen entschieden in Abrede.[4]) Denn wie der Reichtum gewöhnlich auf Kosten der eignen Ehrenhaftigkeit und unter schwerer Benachteiligung andrer erworben wird, wie das Überhandnehmen desselben die öffentliche Sittlichkeit schädigt und die Käuflichkeit an Stelle der Ehre setzt, so bereitet er dem Besitzer selber nur Angst und Sorgen, besonders da sich ja doch niemand an dem Erworbenen genügen läßt.[5]) Was sollen auch alle Schätze uns nützen, da das, was wir notwendig brauchen, uns von der Natur umsonst oder zu den niedrigsten Preisen dargeboten wird, da wir ja nur Brot und Wasser zum Leben nötig haben und im Besitz dieser Dinge an Glück mit jedem Gott wetteifern können.[6]) Ja, diese echt cynischen Grundsätze noch übertreibend, stimmt Seneca selbst dem Ausspruch des Attalus zu, daß der Weise nicht bloß die überflüssigen, sondern auch die notwendigen Dinge entbehren lernen müsse, da er nur so der Herrschaft des Schicksals, von dem schließlich doch die Gewährung sogar von Brot und Wasser abhänge, sich entziehen könne.[7])

Und dieser selbe Mann, der den Menschen auf das Allernotwendigste beschränken will, ja der auch dieses Notwendigste noch für überflüssig erklärt und dem Einwande, wie denn ein Sterblicher ohne diese Dinge existieren solle, kalt lächelnd mit Attalus erwidert: Der Hunger mache dem Hunger schon von selbst ein Ende,[8]) dieser selbe Mann befand sich im Besitze unendlicher Reichtümer, die er auf alle mögliche erlaubte und nicht erlaubte Art zu vermehren trachtete. Dieser ungeheure Widerspruch zwischen Theorie und Praxis mußte andern sowohl als ihm selber zum Bewußtsein kommen[9]) und ihn doch nötigen, von seinen cynischen Grundsätzen etwas abzulassen. So sehen wir denn Seneca in der Schrift über „das glückliche Leben" auf einmal ganz unbefangen anerkennen,

[1]) ep. 115, 9.
[2]) ib. § 8, vgl. ep. 88, 18.
[3]) ib. § 11 ff.
[4]) ep. 80, 6 ff.
[5]) ib. — ep. 115, 17.
[6]) ep. 60, 3. — ep. 25, 4. — de tr. a. 8, 5. — ep. 119, 3 ff.
[7]) ep. 110, 18. — ep. 17, 9, vgl. seine Bewunderung für Demetrius, den halbnackten Cyniker (ep. 90, 9 ff.), sowie des Diogenes (de tr. a. 8, 2–9: quanto levior dolor sit non habere quam perdere).
[8]) ib. § 19. — de v. b. 25, 1: quid enim ad rem, an frustum panis adsit, cui non deest mori posse?
[9]) de v. b. 21, 1.

wie Reichtum zwar kein unbedingtes Erfordernis zum Glücklichsein, aber doch eine nicht zu verachtende Sache sei.

Allerdings muß der Weise den Reichtum verachten können, aber damit soll nicht gesagt sein, daß er überhaupt keinen besitzen solle, sondern nur, daß dieser Besitz ihn nicht mit Sorge vor dem möglichen Verlust erfüllen dürfe.[1]) Wo könne auch das Glück seine Schätze sicherer in Verwahrung geben als dort, von wo es dieselben ohne Klagen des Besitzers zurückempfangen könne.[2]) Der Weise liebe den Reichtum nicht, aber er ziehe ihn der Armut vor, da derselbe ihm mehr Gelegenheit zur Ausübung seiner Tugend darbiete.[3]) Denn während die Armut ihm nur Gelegenheit gibt, sich nicht niederbeugen zu lassen, kann er als Reicher Mäßigung, Freigebigkeit, Großherzigkeit offenbaren.[4]) Wie uns im Winter Sonnenschein und schönes Wetter, wie dem Rudernden ein günstiger Wind eine willkommene Gabe des Glückes ist, so erscheint der Besitz von Reichtum dem Weisen als freundliche Zugabe von seiten des Schicksals. Von den andern unterscheidet er sich doch immer dadurch, daß er den etwaigen Verlust seiner Schätze mit Gleichmut zu ertragen vermag. Vorausgesetzt dabei ist freilich, daß diese Schätze nicht mit Blut befleckt, ohne Brandschatzung jemandes, ohne schmutzige Manipulation — man denkt hierbei unwillkürlich an die Eintreibung der Forderungen an die britannischen Großen, durch welche Seneca den Aufstand Britanniens verschuldet haben soll[5]) — erworben sind und angemessen verwendet werden, wozu ja niemand so gut als gerade der Weise geeignet ist.[6]) Der Weise besitzt eben den Reichtum, während die andern von ihm besessen werden.[7])

Daß diese Auffassung von dem Werte des Reichtums, die von der eben mitgeteilten sich so wesentlich unterscheidet, nun aber keine ganz vereinzelt dastehende und etwa bloß der eignen Selbstverteidigung wegen ersonnen ist, beweist der Umstand, daß sie uns in Senecas Briefen wiederholt begegnet, und zwar mit ausdrücklicher Berufung auf die Autorität Epikurs. Dieser, der ja die Lust als höchstes Prinzip aufstellte, hatte darauf gedrungen, daß man der Güter des Lebens ruhig sich bedienen solle, aber in der Weise, daß der Verlust derselben uns nicht allzusehr schmerze. Er hatte betont, wenn man jemand reich machen wolle, müsse man ihm nicht Geld geben, sondern die Begierden nehmen,[8]) es sei eine schöne Sache um eine fröhliche Armut,[9]) reich sei, wer nach dem Gesetze der Natur leben könne.[10]) Er gebietet dem Weisen nicht, auf den Reichtum ganz zu verzichten, aber er rät ihm an, sich in diesem

---

[1]) ib. § 2.
[2]) ib.
[3]) ib. 22, 1.
[4]) ep. 5, 1 - 6.
[5]) Dio Cassius Epit. l. 62 a. 61.
[6]) cap. 22 ff.
[7]) ib. § 5, vgl. ep. 72, 7.
[8]) ep. 21, 7. — de tr. a. cap. 9.
[9]) ep. 2, 5.
[10]) *ep. 4, 10.*

Verzicht zu üben, zuweilen auch mit ganz geringer Kost vorlieb zu nehmen.[1]) Derjenige genießt den Reichtum am meisten, der seiner am wenigsten bedarf.[2])

An Epikur sich anschließend führt Seneca nun aus, der sei für groß zu achten, der sich thönerner Gefäße in gleicher Weise wie silberner bedienen könne, und der, welcher auch von dem Silber einen guten Gebrauch zu machen verstehe, sei darum nicht geringer zu achten. Es sei das Zeichen eines schwachen Charakters, den Besitz des Reichtums nicht ertragen zu können.[3])

Das beste Mittel, schnell reich zu werden, sei: von sich selber zu borgen, denn es sei kein Unterschied, ob man viel habe oder nichts begehre. Damit wolle er aber keineswegs gesagt haben, daß man der Natur das ihr Notwendige versagen solle, dieselbe sei hartnäckig, fordere das Ihre[4]) und lasse sich nicht abweisen. Wenn er den Peripatetikern gegenüber bestreitet, daß die Armut ein Übel sei, so gesteht er doch zu, daß dieselbe den Menschen an der Ausübung gewisser Tugenden hindern könne; was er leugnet, ist nur das, daß dieselbe ihn an der Ausübung der Tugend überhaupt hindere, vielmehr gebe sie ihm Gelegenheit, seine Standhaftigkeit zu beweisen.[5])

Mit dieser Anerkennung, welche er dem Werte des Reichtums zollt, trennt sich Seneca von den Ansichten,[6]) welche von den Cynikern, einem Teile der Stoiker und zuweilen von ihm selber vertreten werden, und nähert sich denjenigen, die wir von Aristipp und nach ihm von Epikur ausgesprochen finden und der Horaz mit den Worten Ausdruck giebt: Res mihi, non me rebus subiungere conor.[7]) Wie viele aber sind dessen fähig?

Die Liebe.

Mit denjenigen Genüssen, welche auf die Ergötzung des Gaumens abzielen, stellt Seneca die Freuden der Liebe auf gleiche Stufe.[8]) Die erschreckende Ausdehnung, die gerade in der Zeit Senecas der Dienst der Wollust angenommen, die sich vielfach in den widerlichsten Formen bewegte und den natürlichen Charakter der Geschlechter in sein Gegenteil

---

[1]) ep. 18, 5 ff.
[2]) ep. 14, 17.
[3]) ep. 5. 6.
[4]) ep. 119, 2.
[5]) ep. 85, 38. — de v. b. 22, 1.
[6]) Hierzu stimmt, daß, während er in dem einen Augenblick sich in Bewunderung eines Diogenes und Demetrius, welche mit einem Minimum von Bedürfnissen auszukommen wußten, nicht genug thun kann, er zu einer andern Zeit es als das Kennzeichen des wahren Weisen anführt, daß er nicht durch absonderliche Lebensweise — und dies war diejenige jener Cyniker doch sicher — das Volk gegen sich aufrege (ep. 14. 14). Man hat diese Stelle auf die Christen beziehen wollen, aber aus ep. 5, 1—6 geht hervor, daß er die Cyniker im Auge hat.
[7]) ib. § 5 divitiae meae sunt, tu divitiarum es. — de v. b. 14. 1: ceterum non ipsi voluptatem, sed ipsos voluptas habet. - ib. 26, 1.
[8]) ep. 124, 3.

verkehrte, gibt dem Philosophen Gelegenheit zu den energischsten, nur allzu begründeten Invektiven.[1]) Aber auch die nicht zur Wollust entartete Liebe sieht er mit scheelen Augen an, wenn er auch anerkennen muß, daß sie zuweilen scheinbar einen großartigen Charakter tragen und den Menschen zu erhabenen Thaten begeistern kann.[2]) Besonders schlecht kommt sie weg im Vergleich mit der Freundschaft. Er nennt sie eine Verkehrung der Freundschaft,[3]) die nicht wie diese das Beste des Geliebten im Auge hat, sondern ihm vielmehr Unannehmlichkeiten und Leiden an den Hals wünscht, nur um das Verdienst zu haben, ihn von denselben zu befreien.[4])

Mit Panätius sieht Seneca in der Liebe nur eine unruhige, niedrige, maßlose, uns in die Gewalt andrer gebende Leidenschaft, vor der man sich zu hüten habe.[5]) Richtiger wußte er die Liebe der Ehegatten zu einander zu würdigen, — stand ihm selber doch eine treffliche, zärtlich geliebte Gattin zur Seite —[6]) wenngleich er auch hier jedes Übermaß vermieden wissen will.[7]) Doch soll der Weise immer bedenken, daß die Liebe nicht um der Lust, sondern um der Fortpflanzung des Geschlechtes willen uns eingepflanzt ist, und sich danach verhalten.[8])

Der Ehrgeiz.

Nicht viel höher als der Genuß, welchen die Liebe zu gewähren vermag, steht für Seneca diejenige Art von Lust, auf deren Erlangung der Ehrgeiz sich richtet. Einmal macht das Streben nach dieser uns zu sehr von andern abhängig, da die Befriedigung des Ehrgeizes wesentlich durch fremdes Urteil bedingt ist[9]) und vielfach die Hingabe an fremde, uns persönlich fernliegende Zwecke erfordert.[10])

Sodann ist diese Befriedigung sehr schwer zu erreichen, da der Ehrgeizige nie genug hat, sondern immer höher strebt und nie bedenkt, wie vielen er voraus, sondern immer nur, hinter wie vielen er zurück ist.[11]) Um eine kleine Lust zu erzielen, beispielsweise um der Befriedigung teilhaftig zu werden, daß ein Jahr nach ihm genannt wird — mit andern Worten, daß er das Konsulat erlangt —, muß der Ehrgeizige die übrigen Jahre seines Lebens in Mühe und Arbeit verbringen, wobei Anstrengung und Resultat in gar keinem Verhältnis steht,[12]) was auf

---

[1]) Nat. qu. I, 16, 1 ff. — ep. 95, 21.
[2]) de ira I, 21, 3.
[3]) ep. 9, 11. — ep. 35, 1. — fr. 81: Amor formae rationis est oblivio et insaniae proximus.
[4]) ep. 35, 1.
[5]) ep. 116, 5.
[6]) ep. 104, 1—5, doch vgl. de ira I, 21, 13.
[7]) fr. 83.
[8]) ad Helv. 13, 3.
[9]) de br. v. 2, 1: alium defatigat ex alienis indiciis suspensa semper ambitio. — ep. 84, 11.
[10]) de br. v. cap. 4—6; 19, 3.
[11]) de ben. II, 27, 4. — ep. 73, 3. — ep. 104, 9.
[12]) *de br. v. 20, 1.*

die Kaiserzeit, in der die höchsten Ämter zu bedeutungslosen Titeln herabsanken, noch mehr als auf jede frühere Zeit zutrifft. Indes auch der nach Bedeutungsvollerem und Inhaltsreicherem strebende Ehrgeiz erscheint dem Philosophen, wenngleich er ihm geradeso wie eben [1]) der Liebe eine gewisse Großartigkeit nicht absprechen will, mit der Tugend verglichen als ein niedriges und elendes Ding. [2]) Charakteristisch dafür ist die überaus verächtliche Art, mit der er von dem großen Alexander zu reden pflegt, und die abfällige, häufig freilich etwas sehr philisterhafte Beurteilung, die er dem Charakter wie den Thaten desselben zu teil werden läßt. [3])

Auch Marius, Pompejus und Cäsar entgehen dem gleichen verdammenden Urteile nicht. [4])

Der Ruhm.

Ähnlich wie über den Ehrgeiz scheint sich Seneca auch über den Ruhm zu äußern. Er nennt ihn etwas Eitles und Flüchtiges, was beweglicher sei als der Wind, [5]) wenn ihm auch etwas Schimmerndes anhafte, [6]) er mahnt, die Ruhmbegierde zu mäßigen, [7]) das Gute zu thun ohne Rücksicht auf Ruhm, ja selbst mit der Aussicht auf Vergessenheit [8]) oder Schande, [9]) er weist darauf hin, daß der Ruf, der von einem erschalle und die Bekanntschaft des Volkes mit seinem Namen kein Vorzug sein könne, da Gott von niemandem gekannt werde und viele ungestraft falsche Vorstellungen von seinem Wesen hegten. [10])

Aber anderwärts unterscheidet Seneca sorgfältig zwischen gloria, welche aus dem Urteil der Menge, und claritas, welche aus dem der Guten entspringe, nur die erstere sei eitel, die andre nicht. [11]) Auf den seltsamen Einwand, der Ruhm könne schon deshalb kein Gut sein, weil er immer auf das Urteil mehrerer sich gründe, ein Gut aber nach stoischer Ansicht immer eine Einheit darstellen müsse und zwar nicht eine bloß gedachte Einheit wie ein Heer oder eine Herde, erwidert Seneca ebenso seltsam, der wahre Ruhm brauche auch nur auf das Urteil eines Einzigen, Eines Weisen sich zu gründen, da es sicher sei, daß der Spruch desselben von allen andern Weisen anerkannt werden müßte, [12]) ein Satz, der bei aller Absonderlichkeit doch an den Goetheschen Vers anklingt: Wer den Besten seiner Zeit genug gethan, der hat gelebt für alle Zeiten.

---

[1]) s. vor. S.
[2]) de br. v. cap. 4—6.
[3]) de ben. V, 4, 3. — ib. I, 13, 3. — ib. V, 6, 1. — ib. VII, 2, 5 u. 6. — ep. 94, 62. — ep. 113, 30. — ep. 119, 7.
[4]) ep. 94, 64 ff.
[5]) ep. 123, 16.
[6]) de br. v. 7, 1.
[7]) ep. 110, 18.
[8]) ep. 76, 29. — ep. 81, 19.
[9]) ep. 113, 31.
[10]) ep. 31, 10.
[11]) ep. 102, 3.
[12]) *ep. 102, 3—19*

Denn der wahre Ruhm ist wie der Schatten der Tugend, der ihr selbst wider ihren Willen folgt.[1]) Keine Tugend bleibt verborgen, und sollte dies auch zeitweise der Fall sein, so ist dies doch keineswegs ihr Schade, der Tag wird kommen, der die verborgene und durch die Bosheit ihrer Zeit unterdrückte ans Licht zieht. Für wenige ist geboren, wer nur an das Lob seiner Zeit denkt, viel tausend Jahre, viele Völker werden hinterher kommen, auf diese blicke. Auch wenn alle Mitlebenden die Mißgunst schweigen heißt, es werden solche kommen, die ohne Gunst und Haß richten. Wenn der Ruhm ein Lohn der Tugend ist, ist es unmöglich, daß er untergehe. Wir selbst haben freilich nichts mehr von dem Lobe der Nachkommen, doch unsre Gräber werden von ihnen besucht und geehrt werden.[2])

Wie oft der Philosoph auch behauptet, daß die Tugend ihren Lohn allein in sich habe, er denkt doch zugleich immer an den Ruhm, der sie begleitet, der den Tod des Sokrates und Cato umstrahlt,[3]) der den Rutilius für seine Verbannung,[4]) den Regulus für seine Qualen entschädigt.[5]) Von dem Werte des Ruhmes war Epikur erfüllt, als er an Idomeneus die stolzen Worte schrieb: Wenn dich der Ruhm lockt, meine Briefe werden dich bekannter machen als alles das, was du preisest und um dessentwillen du gepriesen wirst,[6]) und dieser Ausspruch hat sich an Idomeneus wie an so manchem andern, den große Männer ihren Freund nannten, bewahrheitet. Die Fluten der Zeit werden über uns kommen, sagt Seneca, wenige erlauchte Geister werden ihr Haupt aus den Wellen heben und, wenn sie auch zeitweise wieder in die Tiefe sinken, dennoch der Vergessenheit trotzen und sich lange behaupten.[7])

Und diesen Ruhm, der sich an die Verbindung mit einem erlauchten Geiste knüpft, ihn glaubt Seneca in stolzem, aber wie die Zeit lehren sollte, nicht unberechtigtem Selbstgefühl auch seinem Lucilius zusichern zu können.[8]) In gleichem Sinne führt er dem Polybius vor Augen, wie der Tod gegen ihn machtlos sei, da er durch seine Werke immer fortleben werde,[9]) in gleichem preist er die Weisen, deren Werke die Jahrhunderte überdauern und deren Wirksamkeit nur das Ende des Menschengeschlechtes ein Ziel setze,[10]) in gleichem preist er die Marcia, weil sie die Schriften ihres Vaters, des Geschichtschreibers Cremutius Cordus, vor der Vernichtung bewahrt und so ihn selbst vor dem wahren Tode gerettet habe.[11]) So bekennt auch dieser „christlichste“ aller antiken Philosophen sich im Grunde zu der Herzensüberzeugung des antiken

[1]) ep. 79, 13, vgl. ep. 93, 5.
[2]) ep. 79, 17.
[3]) ep. 13, 14. — de tr. a. 16, 4.
[4]) de provid. 3, 7 u. ö.
[5]) ib. 3, 9—11 u ö.
[6]) ep. 21, 3.
[7]) ib. § 5.
[8]) ib.
[9]) ad Polyb. 2, 5.
[10]) de br v. cap. 14 u. 15.
[11]) *ad Marc.* 1, 3 ff.

Menschen, daß von des Lebens Gütern allen doch der Ruhm das höchste sei.

Lob der Forschung und des wissenschaftlichen Lebens.

Und noch etwas gibt es außer dem Ruhm, was auch in Senecas Augen dem menschlichen Herzen eine gewisse Befriedigung zu gewähren vermag, das ist die unserm Geiste innewohnende Fähigkeit, sich über das Irdische zu erheben, sich zur Betrachtung des Wesens der Gottheit und der himmlischen Erscheinungen aufzuschwingen. Denn der Besitz dieser Fähigkeit ist das einzige, was dem Philosophen das Leben lebenswert erscheinen läßt.[1])

Nicht darum ist die Tugend herrlich, weil es uns glücklich machte, vom Übel frei zu sein, sondern weil sie den Geist von seinen Fesseln löst, ihn für die Erkenntnis der himmlischen Dinge vorbereitet und ihn würdig macht, der Gemeinschaft der Götter teilhaftig zu werden. Dann haben wir das höchste Maß des Glückes, welches dem Menschen bestimmt ist, erreicht, wenn wir uns in die Höhe emporschwingen und alle Übel machtlos zu unsern Füßen sehen, wenn wir eindringen in den innersten Busen der Natur.[2])

Es ist nicht zu besorgen, daß es diesem Forschen und Suchen des Menschengeistes, welches das höchste Glück desselben ausmacht, jemals an Stoff gebrechen könnte.[3]) Wie viel auch die, welche uns vorangegangen sind, in dieser Beziehung gethan haben mögen, uns haben sie immer noch genug zu thun übrig gelassen, sei es, daß sie diejenigen Probleme, mit welchen sie sich beschäftigt, zu einer endgültigen Lösung nicht gebracht haben,[4]) sei es, daß es uns obliegt, für das, was sie entdeckt, in jedem einzelnen Falle die richtige Anwendung zu finden.[5]) Und ebenso werden unsre Nachkommen nicht darüber zu klagen haben, daß wir ihnen alles vorweggenommen. Die kurze Spanne Zeit, die es dem Menschengeiste vergönnt war, auf die Betrachtung so gewaltiger Dinge, wie beispielsweise die Himmelserscheinungen es sind, zu verwenden (so seien bis zu seiner, Senecas, Zeit noch nicht 1500 Jahre verflossen, seitdem Hellas Ordnung und Namen der Sterne bestimmt habe), eine Zeit, die durch die Beschäftigung mit unzähligen andern Dingen so unendlich zersplittert worden sei, habe nicht ausgereicht, um die Tiefen aller sich aufdrängenden Probleme zu erschöpfen. Kommen wird die Zeit, so ruft er prophetisch aus, da das, was jetzt noch in Dunkelheit gehüllt ist, ein Tag ans Licht bringen wird und die fortgesetzte Sorgfalt eines längeren Zeitraums. Kommen wird die Zeit, da unsre Nachkommen sich wundern werden, wie man Dinge, die so auf der Hand liegen, je-

[1]) Nat. qu. Prol. 4.
[2]) ib. §§ 6 ff., de otio cap. 5. — ep. 122, 22. — Nat. qu. VI, 4, 2; VII, 25, 4; VI, 3, 4.
[3]) ep. 33, 11: patet omnibus veritas, nondum occupata est, ex illa etiam futuris relictum est. — ep. 64, 7.
[4]) Nat. qu. VII, 25, 1.
[5]) ep. 64, 8.

mals nicht habe wissen können.[1]) Viel ist noch zu thun, viel wird noch zu thun bleiben, und in keinem Fache wird noch nach Jahrhunderten dem Forscher die Gelegenheit genommen sein, etwas Neues hinzuzufügen.[2]) Bitter beklagt er die geistige Trägheit seiner Zeit, welche statt an philosophischen und wissenschaftlichen Bestrebungen nur an Buhlknaben und Gladiatoren Gefallen finde. Daher komme, daß nicht nur dem früher aufgehäuften Schatze des Wissens nichts hinzugefügt würde, sondern vieles aus demselben wieder verloren sei. Aber bei Gott, wenn wir nach diesem Einen mit allen Kräften rängen, auf dieses Eine eine nüchterne Jugend hinarbeitete, wenn nur dieses Eine die Älteren lehrten, die Jüngeren lernten, würden wir doch kaum auf den Grund gelangen, wo die Wahrheit ruht, welche wir jetzt auf der Oberfläche und mit nachlässigen Händen suchen.[3])

Unvereinbarkeit von Lust und Tugend.

So rückhaltlos Seneca das Glück anerkennt, welches die Forschung, die Ausbreitung seines Wissens dem Menschen zu gewähren vermag, so ängstlich vermeidet er doch dasselbe als Lust zu bezeichnen, da dieser einmal in seinen Augen der Charakter des Niedrigen und des Menschen Unwürdigen unauslöschlich anhaftet. Aus diesem Grunde eifert er auch, so sehr er kann, dagegen, das höchste Gut der Stoiker, die Tugend, irgendwie mit der Lust in Verbindung zu bringen, diesmal in ausgesprochenstem Gegensatz zu Epikur und seiner Schule. Diese hatten nämlich behauptet, daß Tugend und Lust (voluptas) untrennbar verbunden seien, niemand könne sittlich leben, ohne zugleich angenehm, und niemand angenehm, ohne zugleich sittlich zu leben.[4]) Seneca bestreitet nun und wohl mit Recht, daß Tugend und Lust in dieser Weise zusammengehören, denn viele, die in Lust lebten, seien nicht tugendhaft, und viele Tugendhafte lebten so, daß man ihr Leben nicht eben ein angenehmes nennen könne.[5]) Jede Zusammenstellung der Tugend mit der Lust ist ihm deshalb so verhaßt, weil er fürchtet, daß dadurch die Lasterhaften Gelegenheit bekämen, ihre Lüste gleichsam mit einer Hülle bedecken, dieselben beschönigen zu können. Sie verlieren auf diese Weise das einzige Gute, welches ihnen in ihrer Schlechtigkeit noch geblieben ist, die Scham über ihre Sünde. Denn jetzt prahlen sie mit dem, worüber sie früher erröteten, und rühmen sich ihrer Fehler.[6])

Seneca weiß sehr wohl, daß dieser Vorwurf, der manchem seiner Schüler wohl mit Recht gemacht werden kann, Epikur selber nicht trifft. Er gibt zu, daß die Lust, welche dieser dem Tugendhaften in Aussicht stellt, einen nüchternen und trocknen Charakter trage; Epikur lehre nur

---

[1]) Nat. qu. VII, 25, 4 u. 5.
[2]) ep. 64, 7.
[3]) Nat. qu. VII, 32, 4.
[4]) de v. b. 6, 3.
[5]) ib. cap. 6 ff., cap. 7.
[6]) *ib. 12, 4 u. 5*, 13 ff.

eiliges und Gerechtes, ja selbst Trauriges, denn seine sogenannte Lust
i nur ein dürftiges und nichtiges Ding, denn auch sie solle gerade wie
e Tugend der Stoiker dem Gesetze der Natur sich fügen, das aber,
oran die Natur sich genügen lasse, ist für das Lustbedürfnis des
enschen zu wenig.[1]) Die Schüler sind es, die den Meister nicht ver-
nden und seine Meinung vielfach in ihr Gegenteil verkehrt haben.[2])

Wenn Seneca so gegen die Zusammenstellung der Lust mit der
ugend eifert, welche Lust meint er hier, diejenige, welche eine zufällige
olge der tugendhaften Handlungen, oder diejenige, welche implizite mit
nselben verbunden ist, dem Bewußtsein unsrer Tugend entspringt?

Daß er die Lust, welche etwa mit den äußeren Folgen des tugend-
ften Handelns verknüpft ist, geringschätzen muß, ist selbstverständlich, da
r Wert der Tugend nur in ihr selber, ohne Rücksicht auf die Folgen
sucht werden kann. So muß der Mensch gerecht sein, nicht weil es
m nützlich sein kann, sondern weil die Gerechtigkeit an sich ein Gut
ohne Rücksicht auf Lohn oder auf seinen Ruf.[3]) Wenn er bei der
ugend nur den Lohn der Tugend im Auge hätte, dürfte niemand sein
eben für das Vaterland dahin geben, denn aus dieser That könne
m ja kein andrer Vorteil entspringen als die Freude, mit welcher ihn
s Bewußtsein, recht zu handeln, erfüllt.[4])

Einen Lohn guter Thaten allerdings gibt es, dem auch Seneca,
ie wir gesehen haben, nicht allen Wert abspricht, den Ruhm.[5]) Aber
ch wo dieser ausbleibt, ja dort, wo uns Schande erwartet, gilt es
gendhaft zu handeln.[6]) Ja selbst wenn man von seiner That für die-
nigen, um derentwillen man dieselbe thut, keinen günstigen Erfolg er-
artet, soll man sie dennoch vollführen, lediglich um der Pflicht willen.[7])

Aber mit der gethanen Pflicht ist doch von selber ein Lustgefühl
rbunden? Dies kann Seneca nicht leugnen, aber er leugnet, daß man
e Pflicht um dieses Lustgefühles willen thue oder thun dürfe.[8])

Diese Lust ist nur etwas Accessorisches,[9]) eine gütige Zugabe der
atur, geradeso wie dieselbe der Stillung der notwendigen Bedürfnisse
was Lust beigemischt hat, nicht damit wir nach ihr trachten sollen,
ndern damit ihre Zugabe uns dasjenige, ohne das wir nicht leben
nnten, angenehmer mache.[10]) Auch ohne diese Zugabe, welche den
pikureern das höchste Gut selber dünkt, ist die Tugend dem Stoiker
en dieses höchste Gut.[11]) Wenn Epikur erklärt, ohne sie vermöge
e Tugend kein vollkommenes Glück zu gewähren, so ist dies auf

---

[1]) ib. 12, 4.
[2]) ib. cap. 13.
[3]) ep. 113, 31. — ep. 81, 19.
[4]) de clementia I 1. — ep. 76, 27.
[5]) s. oben S. 39 ff.
[6]) ep. 81, 19. — ep. 113, 29.
[7]) ep. 76, 27—29.
[8]) de v. b. 9, 1.
[9]) ib. §§ 1 u 2.
[10]) ep. 116, 3.
[11]) de v. b. 9, 3 ff.

seinem Standpunkte darum absurd, weil ja nach ihm die Tugend und die aus ihr fließende Lust unzertrennlich sind.[1]) Auch ist die Lust, welche der Tugend folgt, von der, welche gewöhnlich mit diesem Namen bezeichnet wird, so verschieden, daß Seneca sie gar nicht einmal Lust (voluptas), sondern Freude (gaudium) nennen will.[2])

Es ist dies jedoch, wie man sieht, ein ziemlicher Wortstreit. Wir werden ja von dem Stoiker fortwährend ermahnt, tugendhaft zu sein, um glücklich zu werden, und dieses Glück ist ja nun doch ohne ein Lustgefühl, welcher Art dasselbe auch sein möge, nicht denkbar, auch nach Seneca so gut wie nach Epikur sind wir also im Grunde tugendhaft um der Lust oder, wenn dies besser gesagt ist, um des Glückes willen.

Das Glück.

Dieses Glück ist freilich nicht mit dem zu verwechseln, was man gemeinhin als solches zu bezeichnen pflegt. Diesem letzteren vielmehr haften alle diejenigen Mängel an, welche der Philosoph den einzelnen Arten von Lust, deren Vereinigung es gewöhnlich bildet, zum Vorwurf machen muß. Es ist nicht in unsrer Gewalt, macht uns also vom Schicksal abhängig,[3]) wir müssen, während unser Glück uns dem Neid und der Feindschaft anderer aussetzt,[4]) jeden Augenblick fürchten, daß uns dasselbe entrissen werden kann,[5]) also beständig in Sorge und Unruhe sein,[6]) und wirklich kann auch niemand auf die Dauer dem Unglück entgehen.[7])

Dann hat dieses Glück die Eigenschaft, daß es uns niemals zu befriedigen vermag, denn sobald wir einen Zustand, der uns früher als der Gipfel alles Wünschenswerten erschien, erreicht haben, streben wir sofort über denselben hinaus und so ins Unendliche fort, ohne jemals ein Genüge zu finden.[8]) Diejenigen, welche die Stimme des Volkes als die Glücklichsten preist, sind im Gegenteil tief unglücklich,[9]) sei es, daß sie schlecht[10]) oder durch das Glück verweichlicht und daher gegen das Unglück nicht gehörig gewappnet sind,[11]) das Glück ist bei ihnen nur

[1]) ep. 85, 18. — ep. 81, 19: recte facti fecisse merces est.

[2]) ep. 59, 14. — ib. § 2. — ep. 27, 3. — ep. 23, 22 ff.

[3]) ep. 98, 1: Nunquam credideris felicem quemquam ex felicitate suspensum.

[4]) ep. 19, 7: avida felicitas et alienae felicitati exposita.

[5]) ep. 101, 5: omnia, mihi crede, etiam felicibus dubia sunt. nihil sibi quisquam de futuro debet promittere.

[6]) ep. 115, 16. — ad Polyb. 9, 5. — de br. v. 7, 6; 17, 1—4.

[7]) ad Marc. 10, 5.

[8]) de clem. I, 1, 7: Facit quidem avidos nimia felicitas nec tam temperatae cupiditates sunt umquam, ut in eo, quod contingit, desinant. — ep. 118, 6.

[9]) ep. 124, 24: tunc habebis tuum, cum intelleges infelicissimos esse felices — ep. 80, 8; 119, 9.

[10]) ep. 9, 22.

[11]) *de provid.* 4, 9 ff., 6, 4.

aske, nicht ihr wahres Gesicht,[1]) sie gleichen mit Gold und Silber erkleideten Wänden, die in Wirklichkeit aus schlechtem Holze bestehen.[2]) n diesem sogenannten Glück zu unterscheiden ist also dasjenige, welches Hingabe an die Wissenschaft und die Ausübung der Tugend, etwa h die mit denselben verbundene Aussicht auf Ruhe zu gewähren vermag. nn aber dieses Glück jedem erreichbar sein soll, so müßte jeder dieser ngabe fähig und mit der Ausübung der Tugend unter allen Umnden ein Glücksgefühl verbunden sein, was beides sehr die Frage ist.

B. Verhalten gegen die Übel.

Wenn es für den Menschen schon deshalb thöricht ist, den verschiedenen Arten der Lust nachzugehen, weil der Besitz und noch mehr drohende oder uns wirklich aufgezwungene Entbehrung derjenigen nge, welche diese Lust zu gewähren im stande sind, immer ein großes aß von Unlust mit sich führen, so ist es freilich sehr einfach, sich dieser lust dadurch zu entziehen, daß man auf die betreffende Lust kurzernd verzichtet. Eine andre Frage ist es, ob der Mensch im stande ist,) jede Unlust überhaupt fern zu halten, deren Quellen innerhalb des nschlichen Daseins ja leider nur zu reichlich fließen.

Schmerz, Krankheit, Tod.

Eine der bedeutendsten Quellen dieser Unlust nun ist der physische hmerz, und gerade dieser erscheint als mit unsrer Natur, wie sie mal ist, unvermeidlich verbunden. Seneca selber hebt es hervor, wie ser Körper seiner materiellen Beschaffenheit nach ganz unrettbar allen glichen Leiden und Beschwerden unterworfen sei.[3])

Aber weil diese Leiden nur demjenigen Teile von uns anhaften, der r eine äußere Hülle, gleichsam nur eine Herberge unsres eigentlichen esens ist, deshalb müssen wir im stande sein, uns über dieselben hinwegzen zu können. Eben weil der Körper dem Geist ganz fremd gegenersteht, deshalb sind die Leiden des ersteren für jenen etwas ganz ıdifferentes, da sie für sein Glück nicht das mindeste austragen.

Nach der Ansicht der Stoiker ist alles dasjenige, was uns Seufzer s Schmerzes auspreßt, ja selbst schreien macht, nichtig und zu verhten; was den gewöhnlichen Menschen unerträglich schwer erscheint, in ihren Augen etwas Geringfügiges, einige lächeln unter Geißeleben, andre seufzen schon unter Backenstreichen, die Gewalt des Schmerzes er uns ist also von unsrer subjektiven Beschaffenheit abhängig.[4]) Für n Tugendhaften ist es gleichgültig, ob er auf dem Polster beim Gastahl oder auf der Folter liegt, ja das erstere ist vom Übel, wenn es schimpflicher, das zweite ein Gut, wenn es in ehrenhafter Weise ge-

[1]) ep. 80, 8. — [2]) de provid. 6, 4. — [3]) ad Helv. 11, 7. — [4]) ep. 13, 4 u. 5.

schieht.[1]) Das freilich kann Seneca nicht leugnen, daß der Schmerz an sich gegen die Natur ist[2]) und daß deshalb, wenn nur die Wahl zwischen Schmerz und Lust ohne jeden Einfluß auf unsre sittliche Gesinnung in Frage steht, die letztere dem ersteren unbedingt vorzuziehen, der Schmerz nicht etwa zu wünschen ist.[3]) Denn auch der vollkommene Weise und Tugendhafte ist gegen den Schmerz keineswegs fühllos.[4]) Epikurs Äußerung, es sei süß, gefoltert zu werden, macht selbst auf den Stoiker den Eindruck des Gesuchten und Übertriebenen.[5])

Aber wenn der Schmerz gegen die Natur ist, so folgt daraus noch lange nicht, daß, wie die Peripatetiker wollen, er nun auch ein Übel sei. Ein Übel wäre der Schmerz nur, wenn er den Menschen schlecht machte,[6]) diese Macht hat er aber über den Tugendhaften nicht, ja er raubt demselben nicht einmal die Fähigkeit, seine Tugend zu beweisen, denn selbst das Leiden gibt ihm die Gelegenheit, wenigstens seine Standhaftigkeit zu zeigen.[7]) Auf den ersten Blick scheint zwar eine solche Standhaftigkeit gegen das Leiden wider die Natur zu sein, aber das, was daran wider die Natur ist, ist eben nur das Leiden, die Standhaftigkeit ist vielmehr der Natur gemäß.[8]) Was aber der Natur gemäß ist, ist als solches auch wünschenswert. Wenn also der Schmerz an sich nichts Wünschenswertes ist, so doch die Standhaftigkeit in demselben[9]) und insofern doch indirekt wieder der Schmerz, als er eben zu der Erprobung dieser Standhaftigkeit die Gelegenheit gibt.

Seneca geht in dieser Beziehung selbst weiter als manche andre Stoiker, welche der Meinung waren, der Weise dürfe freilich das Leiden, welches ihm Gelegenheit zur Standhaftigkeit gebe, nicht als ein Übel betrachten, werde sich aber auch ein solches nicht herbeiwünschen, da nur ein unzweifelhaftes Gut zu begehren sei.[10]) Allein wenn einmal die Standhaftigkeit in Leiden ein Gut ist, so ist sie selbst wie auch die Gelegenheit dazu begehrenswert,[11]) also ist ein schmerzlicher und bedrängter Zustand bisweilen einem schmerzlosen vorzuziehen.[12]) In dieser Hinsicht stimmt Seneca ganz mit einem Attalus und Demetrius überein.[13]) So mußte Regulus seine Rückkehr zu den Puniern wünschen, weil erst diese Rückkehr ihm Gelegenheit gab, seine Standhaftigkeit zu bewähren.[14]) So

[1]) ep. 71, 21.
[2]) ep. 66, 18 u. 19. — ib. § 38.
[3]) ep. 67, 3.
[4]) ep. 71, 29. — ib. § 26.
[5]) ep. 66, 18. — ep. 67, 15.
[6]) ep. 71, 29.
[7]) ep. 85, 30—41.
[8]) ep. 66, 37.
[9]) ep. 67, 4.
[10]) ep. 67, 5.
[11]) ib.
[12]) ib. 66, 40.
[13]) ep. 67, 14 u. 15.
[14]) ep. 67, 12: Das Schicksal des Regulus, der nach der einen Überlieferung von den Karthagern gekreuzigt sein sollte, scheint Seneca vor Augen zu schweben, wenn er unter den Marterwerkzeugen, welche den Geist des Weisen nicht zu schrecken vermögen, wiederholt auch das Kreuz nennt. Doch ist es nicht unmöglich, daß er an einigen Stellen, an denen er die Schrecken des Kreuzestodes mit

ist Mucius Scävola wegen des Verlustes seiner Hand zu beneiden, der ihm unsterblichen Ruhm gesichert hat.[1]) Also nicht nur als unvermeidliches Übel hat der Tugendhafte die Leiden des Körpers hinzunehmen, sondern als eine Gelegenheit, seine Standhaftigkeit an den Tag zu legen, herbei zu wünschen. Gegen die Tugend gehalten sind diese Leiden so klein und unbedeutend, daß sie das Glück des Tugendhaften nicht im mindesten zu verringern im stande sind.[2]) Der vollgültigste Zeuge für diese Behauptung ist derjenige, welcher die Lust als das höchste Gut hingestellt hat, Epikur. Dieser nimmt freilich zwei Dinge an, die erstrebenswert seien, daß nämlich der Körper ohne Schmerz und der Geist ohne Beunruhigung sei,[3]) aber das zweite hat bei ihm so entschieden das Übergewicht, daß er selber, als er von seinem Blasenleiden aufs äußerste, in nicht mehr zu steigerndem Grade gequält wurde, dennoch mit lächelnder Miene erklärte, er sei glücklich.[4])

Überhaupt aber sind die Leiden des Körpers auch vom Standpunkte des Nichtstoikers aus nicht so schlimm, als man sich dieselben gewöhnlich ausmalt. Schon die Natur des Schmerzes bedingt dies, wie Seneca hier wieder dem Epikur folgend ausführt. Denn ist der Schmerz sehr heftig, so ist er auch nur von kurzer Dauer, da er entweder bald aufhört oder das Leben des Betreffenden zerstört und dadurch auch sich selber aufhebt.[5]) Die Natur selbst hat liebend dafür gesorgt, daß sogar eine Krankheit dem Menschen nicht unerträglich werden kann. Denn die Schmerzen der Krankheit können, wenn sie heftig sind, nie anhaltend sein, sondern müssen durch kürzere oder längere schmerzlose Zwischenräume unterbrochen werden.[6]) Je heftiger die Krankheit ist, desto eher wird eine Krisis eintreten, die entweder ihr selber oder unserm Leben ein Ende macht.[7]) Nun führt eine Krankheit zwar neben den Schmerzen meist noch andre Leiden mit sich, aber diese sind keine wirklichen Übel, da sie meist nur in Entbehrung solcher Dinge bestehen, die dem Menschen zum Leben nicht notwendig sind. An derartigen Leiden ist also nicht die Natur, sondern nur unsre eigne Ungenügsamkeit schuld.[8]) Von den Schmerzen der Krankheit kann sich der Geist hinwegwenden zu der Betrachtung höherer Dinge[9]) und sich durch den Gedanken an die Standhaftigkeit, welche andre in ähnlicher oder schlimmerer Lage bewiesen

---

den lebhaftesten Farben schildert (ep. 14, 5. — ad Marc. 20, 3), näher liegende Ereignisse, die Neronische Christenverfolgung im Sinne gehabt hat. Es ist auch möglich, daß, wie man aus der Stelle (ep. 24, 14) hat folgern wollen, sogar Sklaven Senecas sich unter den getöteten Christen befunden haben, doch würde dies für seinen Zusammenhang mit dem Christentum selbstverständlich nichts beweisen, da er nicht nötig hatte, sich bei seinen Sklaven Rats zu erholen, um Lehren, wie wir sie in seinem Munde finden, aufzustellen.

[1]) ep. 66, 51.
[2]) ep. 66, 18.
[3]) ep. 66, 45.
[4]) ep. 66, 47; ep. 92, 25.
[5]) ep. 24, 14.
[6]) ep. 78, 17. — ib. § 7.
[7]) ib. § 17.
[8]) ep. 78, 11—17; 23—26.
[9]) ib. § 22.

haben, über das eigne Leid hinwegsetzen,[1]) auch man selber kann eine solche Standhaftigkeit an den Tag legen, und so hat man selbst auf dem Krankenbette Gelegenheit zur Übung der Tugend.[2]) Ja nicht einmal jede körperliche Lust wird durch die Krankheit unmöglich gemacht, dem Kranken wird manches zum Genusse, was dem Gesunden keiner ist, dem Durstigen mundet der Trank, dem Hungrigen die Speise besser als demjenigen, der nicht wie der Kranke sich beider zeitweise enthalten muß.[3])

Das scheinbar größte Übel, welches eine Krankheit im Gefolge haben kann, ist der Tod, aber an dem Tode ist ja nicht sowohl die Krankheit schuld, als vielmehr der Umstand, daß wir leben, denn mit jedem Leben ist er unausweichlich verknüpft. Durch den Tod entrinnt man im Gegenteil den Schmerzen der Krankheit.[4]) Daß er selber aber kein Übel sei, darauf hat, wie wir später sehen werden, niemand so oft und so eindringlich hingewiesen, als Seneca.

Verbannung.

Nächst dem Tode gibt es vielleicht nichts, was dem Römer so schrecklich erschienen wäre, als die Verbannung, war sie doch nächst ihm die härteste Strafe, welche dem Verbrecher drohte und vor welcher in den Tagen der Tyrannei auch der Unschuldige nicht sicher war. Seneca selber hat, ob schuldig oder unschuldig, diese Strafe einmal in seinem Leben auf sich nehmen müssen, und doch hat er selbst von den rauhen Felsen Corsicas aus seine sich um ihn sorgende Mutter darauf hingewiesen, daß das Exil kein Übel sei. Es solle ein Übel sein, das Vaterland entbehren zu müssen, aber in Rom strömen tagtäglich freiwillig Menschen aus den verschiedensten Gegenden zusammen, ebenso in andern Städten, ja selbst die unwirtlichen Orte von Corsica sind voll von Fremden, die sich freiwillig dort aufhalten. Ist ja doch der Wandertrieb dem menschlichen Geiste, der aus beweglichem Stoff geformt ist, eingeboren.[5]) Ganze Völkerschaften haben ihre Sitze verändert und sind über ihre Grenzen hinausgeflutet, kaum ein Land gibt es, das noch von der ursprünglichen Bevölkerung bewohnt wäre.[6]) Zweierlei kann dem Verbannten, wohin er auch komme, niemals genommen werden, die gemeinsame Natur der Dinge nach Varros und seine Tugend nach Brutus' Ausspruch.[7]) Niemand kann ihm verwehren, seinen Blick zum Himmelsgewölbe zu erheben und die Großartigkeit der Schöpfung zu bewundern, was thut es, auf welchen Boden dabei sein Fuß tritt.[8]) Er beruft sich auf das Beispiel des Marcellus, der nach dem Zeugnis des Brutus in

---

[1]) ib. § 18.
[2]) ib. § 21.
[3]) ib. § 22.
[4]) ib. § 6.
[5]) ad Helv. 6, 7.
[6]) ib. cap. 7.
[7]) ib. cap. 8.
[8]) *ib. 8, 6.*

der Verbannung glücklicher war, als Cäsar, der ihn verbannt hatte, auf dem Höhepunkt seiner Macht.[1])

Allein mit dem Exil sind ja nach der Meinung der Menschen viele andre Übel verbunden, wie Armut, Schande, Verachtung! Wie steht es mit diesen?

Daß die Armut nach Senecas Ansicht kein Übel ist, haben wir schon gesehen, auch seiner Mutter gegenüber verficht er diese Anschauung mit den bekannten Gründen.[2])

Daß aber die Schande für den, den sie unverdient trifft, für den Tugendhaften, kein Übel sei, erweist Seneca an dem Beispiele solcher Männer wie des Sokrates, des Aristides, des jüngeren Cato, der bei der Bewerbung um Prätur und Konsulat weit unter ihm stehenden Nebenbuhlern weichen mußte.[3])

Ein andres Beispiel, auf das der Philosoph wiederholt zurückkommt, ist das des Rutilius, der, obwohl ungerecht verbannt, es verschmähte, der Gewaltherrschaft Sullas seine Rückkehr zu danken[4]) und bei dieser Gelegenheit den Ausspruch that, er wolle lieber, daß sein Vaterland über sein Exil erröte, als daß es über seine Rückkehr trauern müsse. Denn das ist, wie Seneca hinzufügt, kein Exil, welches die Seele jedes andern mehr beschwert, als die des Verbannten selbst.[5])

Rutilius ist gerade seines Exils halber glücklich zu preisen, weil erst durch das ihm angethane Unrecht seine Tugend in ihrem vollen Glanze hervortrat.[6])

Wie kann es aber überhaupt für den Weisen ein Übel sein, das Vaterland zu entbehren, der nicht nur für einen Winkel geboren, dessen Vaterland die ganze Welt ist?[7])

Sklaverei. Unansehnlichkeit des Körpers.

Als ein Übel noch schrecklicher als die Verbannung galt dem Römer, dem Sklave und Barbar gleichwertige Ausdrücke waren, der Tod und Knechtschaft mit demselben Worte, als capitis deminutio, bezeichnete, der Verlust der Freiheit. Warum aber soll, so fragt Seneca, die Lage der Sklaven eine so schreckliche sein, da das einzige, was einen Unterschied des Wertes wie des Glückes unter den Menschen begründet, die Tugend, ihnen so gut wie den Freien erreichbar ist? Jeder, der Höchstgeborene wie der Niedrigste von uns ist göttlichen Ursprungs, jeder hat es in seiner Hand, vermittelst der Tugend, die nach keinem Stammbaum fragt, den Göttern sich gleichzustellen.[8]) Ein Sklave kann freier sein als einer, der fälschlich so heißt, wenn er mehr als jener über äußere Dinge, über

---

[1]) ib. 9, 4.
[2]) ib. cap. 10—13.
[3]) de ben. V, 17, 2.
[4]) de provid. 3, 7. — ep. 24, 4.
[5]) de ben. VI, 37, 2.
[6]) ep. 79, 14.
[7]) de v. b. 20, 5. — de tr. a. 4, 4. — ep. 28, 4. — ep. 68, 2. — ep. 102, 21.
[8]) ep. 31, 11. — ep. 44, 1.

die Wechselfälle des Schicksals erhaben ist.[1]) Sind wir ja doch alle in gewissem Sinne Sklaven, denn wir alle sind ja dem Schicksal mehr oder weniger unterworfen,[2]) ja die freiwillige Knechtschaft derer, die der Lust unterthan sind, ist schlimmer als die erzwungene der Sklaven.[3]) Ebensowenig wie der Sklave ist jeder andre von niedriger Geburt oder niedrigem Stande zu beklagen, da an den dunkelsten Ort die Tugend ihren Weg findet.[4])

Und wie die äußere Lage nichts für das Glück oder Unglück eines Menschen austrägt, so auch nicht die schöne oder häßliche Beschaffenheit seines Körpers. Wie aus einer niedern Hütte ein großer Mann hervorgehen kann, so aus einem häßlichen und unscheinbaren Körper eine schöne und große Seele. Einige scheint ihm die Natur in der Absicht geschaffen zu haben, als ob sie zeigen wollte, daß die Tugend an jedem Orte entspringen könne. Von solchen Menschen kann man sagen, daß nicht sowohl ihre Seele durch die Häßlichkeit ihres Leibes entstellt, als vielmehr ihr Leib durch die Schönheit der Seele geadelt wird.[5]) Aber dies schließt freilich nicht aus, daß wenn Schwächlichkeit, Kleinheit und Gebrechlichkeit des Körpers auch gerade kein Unglück sind, an und für sich ein gesunder, stattlicher Leib selbst vom Standpunkte des Weisen aus vorzuziehen ist.[6]) Nur daß der Mangel der Schönheit sowenig wie der der Freiheit oder Gesundheit das Glück desselben zu beeinträchtigen vermag.

Unglück des Vaterlandes. Verlust der Freunde und Angehörigen.

Aber gibt es denn nicht wirkliche Güter, deren Wert auch der Stoiker anerkennen und deren Verlust uns den Gesetzen der Natur und denen der Moral zufolge mit Kummer erfüllen muß? Auch der Stoiker predigt ja Liebe zu den Angehörigen, zum Vaterlande, er gerade stellt die Freundschaft unendlich hoch, muß es ihn nicht mit Schmerz oder Furcht erfüllen, wenn das, was er liebt und lieben soll, leidet oder ihm entrissen wird?

Das Wohl des Vaterlandes bezeichnet Seneca einmal geradezu als ein Gut.[7])

Ebenso sagt er, niemand könne glücklich leben, der nur für sich lebe, der alles auf seinen eignen Nutzen beziehe, man müsse für andre leben, um ein wahres Leben zu haben.[8])

---

[1]) ib.
[2]) ib.
[3]) ep. 47, 1—6, 17.
[4]) ep. 31, 11. — ep. 44, 1.
[5]) ep. 66, 3 u. 4.
[6]) de v. b. 22, 2: non contemnet se sapiens, etiamsi fuerit minimae staturae, esse tamen se procerum volet. et exilis corpore valebit, malet tamen sibi esse corporis robur, et hoc ita, ut sciat esse aliud in se valentius.
[7]) ep. 66, 5: prima bona sunt, tamquam gaudium, pax, salus patriae. — Auch ep. 74, 22 führt er es als stoische Meinung auf, daß fromme Kinder, gute Eltern und das Glück des Vaterlandes wirkliche Güter seien, aber er erklärt hier, diese Ansicht nicht zu teilen.
[8]) ep. 48, 2.

Scheint daraus nicht hervorzugehen, daß wir der Freunde bedürfen, daß ihr Verlust uns schmerzlich berühren muß, ebenso wie der unsrer Angehörigen? Das letztere will Seneca nicht bestreiten, er gibt zu, daß das Unglück des Vaterlandes, der Verlust der Seinen auch den Weisen nicht unempfindlich läßt,[1]) aber er leugnet, daß derartige Unglücksfälle sein Glück beeinträchtigen können.[2]) Der Weise hat an sich selbst genug, um glücklich leben zu können, wenn auch nicht, wie Seneca paradox sagt, um überhaupt leben zu können, da er zu dem letzteren vieler Dinge bedarf, um glücklich zu sein aber nur eines gesunden und das Glück verachtenden Geistes.[3]) Er bedarf, wie Chrysipp sagt, keiner Sache, wenn ihm auch viele nötig sind.[4]) So ist es für ihn, der allein ein wahrer Freund sein kann, da nur er den Freunden wahrhaft zu nützen versteht,[5]) auch wünschenswert, daß er Freunde habe, damit er gegen dieselben seine Tugend üben kann,[6]) doch bedarf er ihrer zum Glücklichsein nicht, denn dann wäre er ja dem Schicksal unterworfen. Auf die Frage, welches denn die Lage des Weisen sei, der ohne Freunde in gefahrvollen Umständen sich befindet, erwidert Seneca, diejenige Juppiters, wie er nach Zerstörung der Welt auf sich beschränkt und lediglich seinen Gedanken hingegeben ist.[7]) Sich ein Weib zu nehmen, Kinder zu erziehen, sich Freunde zu erwerben, treibt ihn ein angebornes Bedürfnis, dennoch kann er ganz für sich leben. Das hellleuchtendste Beispiel in dieser Beziehung ist der von Epikur angegriffene Stilpo, der nach dem Fall seiner Vaterstadt Megara und dem dabei erfolgten Untergang seiner Frau und Kinder allein aus dem allgemeinen Brande unversehrt hervorgegangen, dem Demetrius Poliorketes auf seine Frage, ob er einen Verlust zu beklagen habe, stolz erwiderte: Alles, was mein ist, trage ich bei mir.[8]) Dieser mit sich selbst zufriedene Mensch, den das Unglück der Nächsten ganz kalt läßt, übertrifft freilich die Anforderungen, die Seneca an den Weisen stellt, denn er verlangt von diesem nur, daß ihn der Verlust von Freunden, den andre, nicht soweit Vorgeschrittene beweinen, leichter berühren solle.[9]) Er tadelt es aber lebhaft, wenn man sich bei dem Tode von Angehörigen allzugroßer Trauer hingibt.[10]) Man soll im Gegenteil dankbar sein, daß man sie so lange gehabt hat,[11]) man soll bedenken, was ihnen bei längerem Leben noch hätte zustoßen können[12]) und daß der Tod etwas Unvermeidliches ist, der auch das Größte nicht verschont.[13])

---

[1]) de const. 10, 4. — ad Polyb. 18, 5.
[2]) ib.
[3]) ep. 9, 3.
[4]) ib. § 14.
[5]) ep. 81, 12.
[6]) ep. 9, 8.
[7]) ep. 9, 16.
[8]) ep. 9, 14—19. — de const. 5, 6 u. 7; 6, 1—7. — ep. 74, 30. — ep. 59, 14.
[9]) ep. 99, 15. — ad Polyb. 18, 5 ff. — ep. 74, 31. — ep. 63.
[10]) ep. 99, 1.
[11]) ep. 98, 11. — ep. 99, 3—5. — ib. § 30.
[12]) ep. 99, 12.
[13]) ep. 98, 12. — ep. 29, 6—9 u. 22. — Nat. qu. VI, 1, 13. — ib. 2, 9.

Man muß das, was man hat, eben immer als ein vom Schicksal uns Geliehenes betrachten, das man jederzeit zurückzugeben in den Fall kommen kann,[1]) das sich aber in den meisten Fällen ersetzen läßt.[2]) Der Besitz der Freunde oder Kinder kann den Weisen nicht besser machen, der Verlust nicht schlechter, also ist der letztere kein Übel.[3]) Kein äußeres Unglück kann so die Glückseligkeit und Heiterkeit des Weisen beeinflussen,[4]) ja der Tugend ist das Unglück willkommener als das Glück,[5]) da nur das erstere ihr Gelegenheit gibt, sich in ihrem vollen Glanze zu zeigen und auch inmitten von Widerwärtigkeiten die unerschütterliche Heiterkeit des Weisen zur Schau zu tragen. Aber worauf gründet sich denn diese Heiterkeit, wenn alle die Gegenstände, der gegenüber unsre Tugend in Aktion treten kann, Angehörige, Freunde, Vaterland, uns entrissen werden? Allerdings kann nach stoischer Auffassung auch in solchem Falle die Tugend noch Gelegenheit zur Bethätigung finden, aber sie ist dann nicht sowohl altruistischer als egoistischer Natur, sie besteht ausschließlich in Standhaftigkeit und Seelenruhe, die einen bedenklich selbstsüchtigen Anstrich hat. Der Weise, der in den Mantel seiner Tugend gehüllt, durch den Brand seiner Vaterstadt, ungerührt von den schrecklichen Leiden der Seinigen, getrost hindurchschreitet, mag für den Stoiker etwas Erhabenes besitzen, auf andre Leute, für die Epikur Zeugnis ablegen mag, wird er immer den Eindruck eines Herzlosen machen.[6]) Und doch muß der Stoiker diese Nichtachtung alles dessen, was eigentlich den wahren Wert des Lebens ausmacht, aufrechterhalten, wenn er wirklich dem Unglück jeden Zugang zu dem dreifach umpanzerten Herzen seines Weisen verwehren will.

Alleiniger Wert der Tugend.

Unser Verhalten gegenüber den sogenannten Gütern des Lebens, als da sind: Lust, Reichtum, Freunde, Verwandte oder Vaterland, haben wir aber jederzeit so einzurichten, daß wir ohne auf den Besitz derselben unter allen Umständen zu verzichten, uns doch die völlige geistige Unabhängigkeit ihnen gegenüber bewahren. Diese Unabhängigkeit aber ist nur dann zu behaupten, wenn es richtig ist, daß der Besitz oder Verlust dieser Güter an und für sich zu unserm Glücke nichts beiträgt.

Diejenigen Philosophenschulen, von welchen Seneca bei Beantwortung dieser Frage am schärfsten sich scheidet, sind die alten Akademiker, die Schüler Platos und die Peripatetiker, die Nachfolger des Aristoteles. Die ersteren behaupten, man könne allerdings auch unter Qualen glücklich sein, aber doch nicht in vollkommener Weise. Aber dies ist, wie Seneca

---

[1]) ep. 98, 1. — ib. § 5. — ib. § 9. — ep. 104, 11. — ad Polyb. 18, 5. — ad Marc. 10, 2 u. 3. — de tr. a. cap. 11.

[2]) ib. — ep. 9, 8.

[3]) ep. 74, 25. — ep. 98, 5.

[4]) ep. 59, 14. — ep. 74, 30.

[5]) ep. 94, 74: nam quasi ista inter se contraria sunt, bona fortuna et *mens bona, ita* melius in malis sapimus, secunda rectum auferunt.

[6]) *ep. 9, 11.* — ep. 74, 2. — ib. § 22.

meint, durchaus zurückzuweisen, da in diesem Falle die Tugend, das höchste Gut, noch etwas über sich hätte, das höher wäre, was undenkbar ist.[1])

Mit den Platonikern berührt sich selbst ein der stoischen Schule Angehöriger, Antipater, der, wie Seneca sagt, den äußeren Dingen einen, wenn auch nur geringen, Einfluß auf das Glücklichsein zuerkannte.[2]) Seneca meint, dies sei geradeso, als wenn man, mit dem Glanz der Sonne nicht zufrieden, diesem noch ein Lichtlein hinzufügen wolle,[3]) und behauptet, wenn die Tugend zum Glück nicht ausreiche, so beruhe das Glück auch nicht auf der Tugend, sondern auf dem, ohne das diese ein vollkommenes Glück nicht gewähren könne, was freilich ein offenbarer Trugschluß ist,[4]) und klagt in bekannter Weise darüber, wie man das einem vernünftigen Geiste eigentümliche Gut an unvernünftige Dinge knüpfen könne.[5])

Unter den zum Glück unentbehrlichen Dingen kann man nun entweder mit den Epikureern die Schmerzlosigkeit verstehen, oder etwas, was positive Lust zu bereiten im stande ist. Die Schmerzlosigkeit scheint Seneca selber als etwas in gewissem Sinne zum Glück Nötiges anerkennen zu wollen, wenigstens meint er, daß nur der von Schmerzen Freie Muße habe, sich der Betrachtung des Universums, die ja nach ihm uns einen der erhabensten Genüsse zu gewähren vermag, hinzugeben.[6]) Anderwärts meint er freilich, da nichts, dessen auch das verächtlichste Wesen teilhaftig werden könne, ein Gut für uns sei, so könne auch die Schmerzlosigkeit keins sein, da ihrer auch die Cikade, der Fisch, der Wurm sich erfreue.[7])

Noch weniger kann er freilich die positive Lust, welche, wie er mit Plato[8]) sich ausdrückt, nur für das Vieh ein Gut sei, als Bedingung des Glücks zulassen, wie dies Antipater wollte.[9])

Zwar gibt er zu, daß nicht nur Schmerzlosigkeit, sondern auch Gesundheit, Reichtum, das Wohl der Angehörigen und des Vaterlandes begehrenswerte Dinge seien,[10]) aber er will dieselben nicht Güter (bona), sondern nur Vorteile (commoda) oder Vorzuziehendes (producta, Übers. des griechischen *προηγμένα*) genannt wissen.[11]) Wären diese Dinge wirkliche Güter, d. h. im stande, wahres Glück zu begründen, so würden die übrigen Geschöpfe, denen der Genuß dieser Dinge in gleichem oder höherem Maße

---

[1]) ep. 71, 18.
[2]) ep. 92, 5.
[3]) ib.
[4]) ib. 4.
[5]) ib. 5.
[6]) ib. § 6.
[7]) ep. 87, 18.
[8]) Philebus 67 B.
[9]) ep. 92, 6.
[10]) ep. 92, 11. — ep. 66, 5. — de v. b. 21, 4: non amat divitias (sapiens) sed mavult cap. 22; 25, 1; 24, 5. — ib. 3, 3: beata est ergo vita conveniens naturae suae 4, 1; 8, 1.
[11]) ep. 74, 14—17. — ib. § 22. — ep. 87, 36 u. 37. — ep. 99, 16. — de v. b. 24, 5. — ep. 124, 3 nennt er, was secundum cuiusque naturam ist, precario bonum.

als uns zu Gebote steht, ebenso gut oder besser daran sein als wir,[1]) die Götter aber schlechter, welche letztere an Reichtümern oder sinnlichen Genüssen sich zu ergötzen nicht in der Lage sind.[2]) Nichts kann ferner ein Gut heißen, von welchem eine schlechte Anwendung möglich ist,[3]) was dem, der es besitzt, schaden[4]) oder ihn schlechter machen kann,[5]) was endlich dem Schlechten sowohl als dem Guten zu teil werden kann.[6]) Dies alles aber trifft auf jene Dinge zu. Auch ist nichts ein Gut, dessen Verlust uns nicht schlechter macht, nun vermag aber selbst der Verlust unsrer Kinder oder unsres Vaterlandes unsre Tugend an sich nicht zu erschüttern, also sind selbst diese sonst hoch zu schätzenden Dinge nicht für Güter zu achten.[7]) Aber wenn der Name „Güter" ihnen auch verweigert wird, so behauptet Seneca doch, daß die richtige Auswahl derselben ein Gut sei.[8]) Darin hat man in älterer wie in neuerer Zeit vielfach einen Widerspruch erkennen wollen, aber, wie wir glauben, mit Unrecht. Die genannten Dinge sind an sich der Natur gemäß[9]) und deshalb zu erstreben,[10]) sobald nicht außergewöhnliche Umstände vorliegen, die uns antreiben, vielmehr das Gegenteil derselben auf uns zu nehmen oder wenigstens dieses ruhig über uns ergehen zu lassen.[11]) Ein Gut kann aber nur das heißen, was unter allen Umständen erstrebenswert ist, was nur Nutzen, niemals Schaden bringt.[12]) Ein solches Gut ist aber allein die Tugend, welche dem Menschen vor allen andern sterblichen Geschöpfen eigentümlich,[13]) ihm wie diesen ihre natürlichen Gaben von der Natur gleichsam als Schutzwaffe mitgegeben[14]) und ihm mit den Göttern gemeinsam ist.[15]) Diese Tugend aber äußert sich unter anderm auch in der richtigen Bestimmung, ob solche außerordentliche Umstände vorliegen, welche uns veranlassen müssen, auf die betreffenden Dinge zu verzichten oder nicht. Liegen derartige Umstände nicht vor, so wäre es nicht nur unklug, sondern auch wider die Natur und daher auch wider die Tugend, auf Vorteile, deren Erstrebung und Erhaltung im egoistischen oder altruistischen Interesse uns am Herzen liegen muß, zu

---

[1]) ep. 74, 15.
[2]) ep. 74, 14.
[3]) ep. 120, 3.
[4]) ep. 87, 36: non est id bonum, quod plus prodest, sed quod tantum prodest.
[5]) de v. b. 20, 5: divitias nego bonum esse, nam si essent, bonos facerent. nunc, quoniam, quod apud malos deprehenditur, dici bonum non potest, hoc illis nomen nego.
[6]) ib.
[7]) ib. 74, 25.
[8]) ep. 92, 11.
[9]) ep. 92, 11: quidni petam? non quia bona sunt, sed quia secundum naturam sunt. — de v. b. 3, 3: beata est ergo vita conveniens naturae suae. — ib. 8, 2.
[10]) ib. 21, 2: non amat divitias (sapiens) sed mavult. — ib. cap. 22.
[11]) ep. 92, 11.
[12]) ep. 87, 36.
[13]) ep. 74, 14 u. 15.
[14]) de ira I, 17, 2. — de ben. IV cap. 18.
[15]) *ep. 74, 14 u. 15.*

rzichten. So würde es beispielsweise frevelhaft sein, wenn man ohne rund sich des Augenlichtes berauben wollte, aber wird die Blendung n andern an uns vollzogen, so soll man dieselbe als kein Unglück an=hen, ja, wenn höhere Ziele dadurch zu erreichen sind, sie freiwillig auf h nehmen und noch Schlimmeres.[1]) Ja, Seneca scheut sich nicht, den atz, daß die richtige Auswahl ein Teil der Tugend sei, selbst auf an h ziemlich gleichgültige Dinge anzuwenden. So ist ein reines Gewand wiß kein Gut, aber doch ist es tugendhaft, unter gewöhnlichen Um=inden ein solches anzulegen, weil der Mensch von Natur ein reinliches eschöpf ist.[2])

Sind jene Dinge aber keine Güter, so kann ihr Besitz oder Verlust unserm Glück nichts beitragen. Seneca gesteht freilich zu, daß sie mjenigen, welcher noch nicht den Gipfel der Weisheit erklommen hat, gewissem Sinne zum Glück unentbehrlich seien,[3]) aber er leugnet, daß r Weise ihrer zu seinem Glücke irgendwie bedürfe.

Auf den Einwand, der Tugendhafte sei freilich nicht unglücklich zu nnen, ja selbst glücklich, nur, wenn ihm sogar die von der Natur sonst ɔem mitgegebenen Güter, wie Gesundheit und körperliche Integrität, cht zu Gebote stehen, nicht gerade der denkbar Glücklichste,[4]) erwidert eneca, wenn der Gegner schon das Schwerere und Unglaublichere zu=geben habe, daß der Tugendhafte unter Schmerzen nicht unglücklich, glücklich sei, müsse er auch das nun viel leichtere Zugeständnis machen, ıß er der denkbar Glücklichste sei.[5]) Wie die Kraft der Sonne, auch enn sie uns durch Wolken verhüllt wird, dieselbe bleibt, so kann die ugend, von Leiden überschattet, wohl weniger glänzen, aber niemals e ihr eigentümliche Kraft verlieren[6].)

Ebensowenig wie mit den Akademikern konnte sich Seneca mit den eripatetikern einverstanden erklären. Diese letzteren behaupten, daß der ugendhafte, der mit der Ungunst der äußeren Verhältnisse, zum Beispiel nem kranken Körper, zu kämpfen habe, weder glücklich noch unglücklich i.[7]) Er läßt sie hart an, weil sie denjenigen Dingen, deren sich der chlechteste erfreuen könne, wie der Gesundheit des Leibes, gleichen Ein=ıß auf das Glück einräumten wie demjenigen, was nur dem Tugend=ften zu teil werde.[8]) Auch würde daraus folgen, daß das Leben des eisen an sich weder zu begehren noch zu fliehen sei, was, da die eisheit das höchste Gut ist, absurd wäre. Wenn die Leiden einen

---

[1]) vgl. Diogen. Laert. VII, 109: *τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα, ἄνευ περιστάσεως* (wenn kein außergewöhnlicher Umstand eintritt) *τὰ δὲ περιστατικά* (wenn ı solcher eintritt). — de ben. II, 15, 1: succurram perituro, sed ut ipse ɔn peream, nisi si futurus ero magni hominis aut magnae rei merces.

[2]) ep. 92, 12.

[3]) de v. b. 16, 3: Sed ei, qui ad virtutem tendit, etiamsi multum prosit, opus est aliqua fortunae indulgentia. — ib. § 14.

[4]) ib. § 14.

[5]) ib. §§ 15 u. 16.

[6]) ib. §§ 17 u. 18.

[7]) ib. § 19.

[8]) ib.

Menschen nicht unglücklich zu machen vermöchten, könnten sie ihn auch nicht an seinem Glücke hindern.[1])

Zum Beweise, daß es hinsichtlich des Glückes des Weisen auf die äußeren Umstände durchaus nicht ankomme, pflegten die Stoiker sich folgenden Kettenschlusses zu bedienen: Was ein Übel ist, schadet. Was schadet, macht schlechter. Schmerz und Armut machen nicht schlechter, also sind sie auch keine Übel. Diesem gegenüber wendeten die Peripatetiker ein, daß auch dem Steuermann Sturm und Unwetter schaden, ihn aber trotzdem nicht schlechter machen. Darauf der Stoiker: der Steuermann werde durch Sturm und Unwetter insofern schlechter, als er in der Ausübung seiner Kunst, die an sich freilich dieselbe bleibe, behindert werde. Ebendasselbe, meint der Peripatetiker, gelte auch vom Weisen, da Schmerz und Armut denselben in der Ausübung seiner Tugend hindern. Aber dies ist nicht richtig, da der Weise nur an der Ausübung gewisser Tugenden dadurch gehindert wird, andre dagegen im Leiden erst recht beweisen kann. Das eben ist das Kennzeichen des Weisen, daß er sowohl im Glück als im Unglück Gelegenheit zur Ausübung der Tugend findet, einem Phidias vergleichbar, der aus Elfenbein wie aus Erz Standbilder zu verfertigen im stande war. So wird der Weise, wenn er kann, seine Tugend als Reicher beweisen, wenn nicht, als Armer, wenn er kann, im Vaterlande, wenn nicht, in der Verbannung, wenn er kann, als Feldherr, wenn nicht, als gemeiner Soldat, wenn er kann, mit starkem, wenn nicht, mit gebrechlichem Leibe.[2])

Ein andrer derartiger Schluß, dessen die Stoiker, insbesondere Posidonius sich bedienen und den die Peripatetiker angreifen, lautet: Was dem Geiste weder Großartigkeit, noch Sicherheit, noch Selbstvertrauen verleiht, ist kein Gut. Reichtum, Gesundheit u. s. w. verleihen dem Geiste nichts dergleichen, folglich sind sie auch keine Güter. Seneca muß freilich zugeben, daß diese Dinge für uns vorteilhaft (commoda) genannt werden können, denn Vorteil sei das, was mehr Nutzen als Beschwerde bringe, aber er will nicht, daß man sie Güter nenne, denn ein Gut nütze nicht bloß mehr als es schade, sondern es könne überhaupt nur nützen, niemals schaden.[3]) Ein Gut ist aber lediglich und allein die Tugend, und dies ist keiner Steigerung durch irgend etwas andres fähig.[4]) Nicht einmal darauf kommt es an, wie lange Zeit der Weise im stande ist diese Tugend auszuüben, d. h. wie lange er lebt. Denn dadurch, daß er länger lebt, wird er nicht tugendhafter, ein größeres Maß von Glück könnte aber nur die größere Tugend begründen.[5]) Der Weise bedarf der Zukunft nicht und braucht seine Tage nicht ängstlich zu zählen, in dem kleinsten Zeitraum erzeugt er ewige Güter.[6]) Ein Leben ist lang, wenn es ausgefüllt ist. Dies ist es aber, sobald der Geist zur Tugend

---

[1]) ib. § 26.
[2]) ep. 85, 30—40. — ep. 118, 12 ff.
[3]) ep. 87, 35—37. — ep. 120, 3.
[4]) ep. 79, 8.
[5]) ep. 92, 24.
[6]) *ib. § 25.*

gelangt ist. Was schadet es, daß jemand jung stirbt, wenn er die Pflichten eines guten Bürgers, eines guten Sohnes, eines guten Freundes erfüllt hat. Winkt doch dem Guten nach dem Tode noch ein ewiges Leben: die Unsterblichkeit im Gedächtnis der Nachwelt. Da das längere Leben nicht glücklicher macht, haben auch die Götter keinen Vorzug vor dem Menschen, denn jenes ist das einzige, was sie vor uns voraushaben.[1])

Die Peripatetiker haben daher unrecht, wenn sie meinen, daß nur den Göttern vollkommene Tugend und glückliches Leben zu teil werde, uns dagegen nur ein Schatten und Gleichnis jener Güter. Denn das, was den Menschen und Göttern gemeinsam ist, die Vernunft, kann unser Leben so glücklich machen wie das ihre.[2]) Wie die Haltung unsers Leibes zum Himmel gerichtet ist, so ist unser Geist dazu gebildet, daß er uns den Göttern gleich macht.[3]) Ja, der Weise hat vor den Göttern noch den Vorzug, daß diese die Tugend und Bedürfnislosigkeit der Natur verdanken, er sie sich selbst,[4]) daß diese von Leiden frei sind, er aber über dieselben erhaben.[5])

Wenn aber Seneca behauptet, daß Gott dank der Gunst der Natur nichts zu fürchten brauche, der Weise dank seiner eignen Kraft, so ist es das letztere, was die Peripatetiker bestreiten, da sie ihn eben nicht allen Leiden enthoben glauben. Wenn die Stoiker das Glück des Weisen mit folgendem Schluß zu beweisen suchen: Wer klug ist, ist mäßig, wer mäßig, beharrlich, wer beharrlich ist, den erschüttert nichts, wen nichts erschüttert, der ist ohne Trauer, wer ohne Trauer ist, der ist glücklich, so meinen die Peripatetiker, der Weise könne allerdings in gewissem Sinne unerschütterlich genannt werden, insofern er nur selten und mäßig erschüttert werde, und ebenso trauerlos, insofern er nur selten und mäßig der Traurigkeit unterworfen sei. Die Behauptung, jemand sei von Traurigkeit ganz frei, verstoße gegen die Natur. Der Weise heißt in eben dem Sinne unerschüttert, wie gewisse Äpfel apyrina genannt werden, nicht weil ihre Kerne gar keine, sondern weil sie nur geringe Härte haben. Sie lassen also den Weisen nicht frei von allen Affekten, sondern diese bloß gemildert sein.[6]) Dies bestreitet aber Seneca, der den Weisen durchaus von allen Affekten frei wissen will, da er sonst nur um ein geringes besser wäre als die Schlechtesten, und da die Affekte, wenn sie einmal vorhanden sind, die Tugend unfehlbar mit sich fortreißen müssen. Gestände man diesen Affekten irgendwelche Berechtigung zu, so wären sie nicht in unsrer Gewalt, da wir auf die Ursachen, denen sie entspringen, nicht einzuwirken und so ihre Stärke nicht beliebig zu regulieren vermögen.[7])

Ein andrer Schluß, durch den die Stoiker das Glück des Weisen darzuthun suchen, lautet:

---

[1]) ep. 93, 2. — ib. § 8. — ep. 12, 9.
[2]) ep. 92, 27.
[3]) ib. 30.
[4]) ep. 53, 11. — ep. 73, 13.
[5]) de provid. 6, 6.
[6]) ep. 85, 2—4. — ep. 116, 1.
[7]) ep. 85, 5—14.

Wer tapfer ist, ist ohne Furcht. Wer ohne Furcht ist, ist ohne Traurigkeit. Wer ohne Traurigkeit ist, ist glücklich. Darauf entgegnen die Peripatetiker, nur ein Dummer oder Wahnsinniger könne kommende Gefahren nicht fürchten, den Tapfern unterscheide nur das von andern Menschen, daß er mit Maß fürchte. Aber eben diese Furcht, wenn sie wirklich vorhanden wäre, würde den Weisen lähmen und ihn zum tugendhaften Handeln unfähig machen. Damit ist freilich nicht gesagt, daß er den Gefahren ohne Not entgegengehen wird. Tapferkeit ist eben das Unterscheidungsvermögen dafür, was ein Übel und daher zu fürchten sei und was nicht. Nichts aber, was uns nicht sittlich schlechter macht, ist unter allen Umständen zu fliehen, da uns die Tugend unter Umständen gebieten kann, Gefahren und Leiden geradezu aufzusuchen.[1])

Das freilich gibt auch Seneca zu, daß der Weise keineswegs über die Grenzen der Menschheit hinausgerückt sei: Auch der Weise ist gegen den Schmerz nicht unempfindlich,[2]) dies unterscheidet ihn vielmehr von dem Ideal der Megariker, daß jenes den Schmerz nicht einmal empfindet, wohl aber er,[3]) wenn er ihn auch überwindet. Bis zu einem gewissen Grade ist auch der Weise von der Herrschaft der Affekte, von denen Seneca sogar zugesteht, daß sie von einer quasinatürlichen Quelle herfließen,[4]) nicht frei. Entstammen diese doch im Grunde alle der natürlichen Fürsorge für uns selbst, der wir uns nur nicht allzusehr hingeben dürfen. Selbst die so verpönte Lust ist ein solcher Affekt, also nur das Übermaß derselben verwerflich.[5]) Indes will Seneca jenen Gemütsbewegungen, denen auch der Weise sich nicht entziehen kann, wie Erröten,[6]) plötzliches Erschrecken,[7]) ja selbst die erste Regung des Unwillens, wenn derselben nur nicht stattgegeben wird,[8]) eigentlich nicht Affekte genannt wissen, da sie der Mensch mehr erleidet, als in ihnen selber thätig ist. Zu Affekten werden jene sinnlichen Regungen erst dann, wenn der Mensch sich ihnen widerstandslos überläßt.[9]) Dann erst wird jene Regung zur Leidenschaft (impetus), welche niemals ohne die Zustimmung des Geistes entstehen kann.[10]) Die erste Regung zum Beispiel nach einem erlittenen Unrecht, der Wunsch nach Rache, der aber durch die Vernunft sofort erstickt wird, ist noch kein Zorn, zum Zorn wird sie erst dann, wenn sie die Vernunft mit fortreißt.[11])

---

[1]) ib. 24—29, vgl. 116, 1—4.
[2]) ep. 85, 29. — ep. 71, 27. — ep. 72, 5.
[3]) ep. 9, 3. — ep. 63, 1. — ep. 99, 15. — ad Polyb. 18, 5. — Dial. II, 10, 40. — ib. 16, 2: Non negamus rem incommodam esse verberari.
[4]) ep. 116, 3.
[5]) ib.
[6]) ep. 11, 1.
[7]) ep. 57, 3. — ep. 71, 29. — de ira II, 3, 2 u. 3.
[8]) ib. cap. 2.
[9]) ib. 3, 1.
[10]) ib. 3, 4.
[11]) ib. 4 u. 5. — ep. 63, 1: illum quoque ista res (d. Tod e. Freundes) vellicabit, sed tantum vellicabit, vgl. freilich: tunc enim pura mens est et soluta omnibus malis, cum non tantum lacerationes, sed etiam vellicationes *effugerit (de v. b. 5, 3)*.

Zu dieſen Affekten rechnet Seneca auch das Mitleid, welches uns da ur Verzeihung antreibt, wo die Strafe am Platze iſt, und deshalb fehlerhaft :i. Von ihm wohl zu unterſcheiden iſt die Milde, welche zwiſchen Grau- ımkeit und Nachſicht die richtige Mitte hält.[1])

Der Weiſe ſoll alſo ſich nicht fürchten, nicht traurig ſein dürfen, a alles Leid, der Verluſt aller ſogenannten Güter ja nicht im ſtande iſt, ın ſchlechter zu machen, alſo kein Übel für ihn darſtellt.[2]) Über irgend twas zu zürnen, irgend etwas für ein Übel zu halten, iſt eben ein deut- ches Zeichen dafür, daß man noch nicht weiſe iſt.[3])

[1]) de clem. II, 5, 2 ff.
[2]) ep. 34, 3.
[3]) ep. 96, 1.

IV. Kapitel.

Verhalten des Menschen gegen andre.

a. Gegen Menschen im allgemeinen.

Wenn Freunde, Angehörige und Vaterland so gut wie Reichtum und Ehre Dinge darstellen, deren Besitz oder Verlust uns in unsrer geistigen Unabhängigkeit nicht beeinträchtigen darf, so können dieselben doch noch in anderm als dem angegebenen Sinne Objekte für unsre Tugend werden, insofern sie nämlich nicht als Sachen, sondern als Personen in Betracht kommen. Während in der neueren Philosophie zwischen Pflichten gegen sich und Pflichten gegen andre unterschieden wird, wird von dem Stoiker das tugendhafte Verhalten auch gegen andre, die Gerechtigkeit, welche unter den Tugenden am höchsten stehe,[1]) als im eignen Interesse liegend bezeichnet.[2]) Unter diesem eignen Interesse versteht er aber nicht wie die Epikureer die Furcht vor Strafe oder die Hoffnung auf Vergeltung,[3]) sondern das Streben nach harmonischer Beschaffenheit der Seele, nach Befriedigung des Gewissens, nach Glück.[3]) Dieses Glück ist nur zu erreichen, wenn wir dem Willen der Natur folgen. Die Natur aber hat uns alle aus demselben Stoff, als Verwandte gebildet.[4]) Sie flößt uns die Liebe zu einander ein und macht uns gesellig, sie hat Billigkeit und Gerechtigkeit entstehen lassen.[4]) Sie hat es so eingerichtet, daß es für uns schlimmer ist, zu schaden als verletzt zu werden,[5]) oder, wie dies anderswo ausgedrückt wird, daß niemand vermittelst des Unglückes eines andern glücklich sein kann.[6]) Seneca meint hiermit wohl wie Plato, daß die Schlechtigkeit der Seele, das Bewußtsein, unrecht gehandelt zu haben, das größte Unglück für jemanden ist.[7])

---

[1]) ep. 95, 55. — de v. b. 15, 4 ff.
[2]) ep. 81, 19; 109, 6—12.
[3]) ep. 94, 11: illic invenio aequitatem per se expetendam nec metu nos ad illam cogi nec mercede conduci.
[4]) ep. 95, 51—53.
[5]) ib. 52: ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi.
[6]) ep. 94, 67: Non est, quod credas aliquem aliena infelicitate felicem, de ira II, 43, 5.
[7]) *de clementia* II, 13, 2: quid autem eo infelicius, cui iam esse malo

Wenn es unrecht ist, dem Vaterlande zu schaden, so ist es ebenfalls n Unrecht, dem einzelnen Bürger zu schaden, denn letzterer ist ein Teil s Vaterlandes, leidet aber ein Teil, so leidet auch das Ganze. Dieses aterland aber, dessen Bürger wir sind, ist nicht der Staat, in dem ner zufällig geboren ist, sondern die ganze Welt, der alle als Bürger ıgehören.[1]) Alles, was wir rings um uns sehen, worin Göttliches ıd Menschliches beschlossen ist, ist nur Eins, wir sind Glieder Eines :oßen Leibes.[2]) Es gibt nicht nur Bürger-, es gibt auch Menschen-lichten.[3])

Wie der einzelne als solcher gegen die Tiere im Nachteil und un-hig ist, die Natur zu beherrschen,[4]) so ist das Leben des einzelnen gar icht ohne Rücksicht auf die andern möglich.[5]) Die menschliche Gesell-haft ist neben der Vernunft dasjenige, was die Götter uns zum Unter-ziede von allen andern Geschöpfen zu unserm Schutze gegeben haben.[6]) ie gleicht einem großen Gebäude, dessen Steine sich gegenseitig vor m Falle bewahren.[7]) Wir dürfen uns also nicht darauf beschränken, ıdern nicht zu schaden, sondern müssen bestrebt sein, ihnen möglichst zu ützen,[8]) eingedenk des Satzes, den Seneca so gut wie Christus im unde führt, daß wir andern gegenüber uns so zu verhalten haben, ie wir wünschen, daß diese es gegen uns thun.[9]) Jeder Mensch muß ns eine heilige Sache sein, als etwas, was dazu da ist, damit wir m wohlthun.[10])

b. Gegen die Sklaven.

Eine Lehre, die man sonst immer als eine erst mit dem Christentum ı die Welt gekommene anzusehen pflegt, die der Achtung vor jedem, der ı Menschenangesicht trägt, diese Lehre finden wir also auch von Seneca ısgesprochen, und zwar auch von diesem nicht zum ersten Male, insofern : auch hier nur der Meinung seiner Schule, obschon in besonders ein-dringender Weise Ausdruck gibt. Von der Anerkennung einer Gemein-

---

ecesse est; de ira III, 26, 2: Quid ergo? inquis, inpune illi erit? Puta te ılle, tamen non erit. maxima est enim factae iniuriae poena fecisse nec ıisquam gravius adficitur, quam qui ad supplicium poenitentiae traditur.

[1]) de ira II, 71, 7. — ep. 102, 21.

[2]) ep. 95, 51 ff.

[3]) de tr. a. 4, 4. — de ben. VII, 1, 7.

[4]) de ben. IV cap. 18.

[5]) ep. 47, 2: alteri vivas oportet, si vis tibi vivere.

[6]) de ben. IV cap. 18.

[7]) ep. 95, 54.

[8]) de otio 2, 4: Stoici nostri dicunt: non desinemus communi bono peram dare, adiuvare singulos. — de v. b. 24, 3: hominibus prodesse na-ıra me jubet. — de clem. II, 6, 3: (sapiens) in commune auxilium natus : publicum bonum.

[9]) ep. 94, 43: ab alio exspectes alteri quod feceris, vgl. ep. 95, 63: ıonemus aliquem ut amicum eodem habeat loco, quo se. — ep. 47, 11.

[10]) ep. 95, 33: homo sacra res homini. — de clem. I, 1, 3: nemo non, ıi alia desunt, hominis nomine apud me gratiosus est. — de ira I, 5, 2: omo in adjutorium mutuum genitus est. — de v. b. 24, 3: ubicumque omo est, ibi beneficii locus est.

schaft, die zuerst nur die Angehörigen einer und derselben Familie, dann diejenigen einer und derselben Stadt umfaßte, waren bereits die Hellenen zur Aufstellung allgemeiner humanitärer Grundsätze fortgeschritten, deren Gegenstand freilich vorerst nur die auf derselben Stufe der Kultur stehenden Volksgenossen waren, während dieselben gegenüber den Barbaren, welche als in körperlicher und geistiger Beziehung inferiore Wesen betrachtet wurden, wenigstens vor Alexander nicht in gleicher Weise zur Anwendung gelangten. Mit dieser einseitigen Anschauung, von der selbst Männer wie Plato und Aristoteles nicht frei waren, hatten jedoch der jugendliche Eroberer Asiens praktisch und bald darauf die Häupter der stoischen Schule auch theoretisch gebrochen. So hatte die natürliche Entwickelung ohne Zuhilfenahme außergewöhnlicher Offenbarungen dahin geführt, die höchste Blüte der Humanität, wenngleich vorerst nur in wenigen auserlesenen Gemütern, zu zeitigen.

Und weiter: Zu den Barbaren, denen selbst ein Aristoteles nicht die volle Menschenwürde zuerkannte, die von dem Griechen und noch mehr von dem Römer gar nicht als Personen, sondern nur als Sachen betrachtet wurden, gehörten vor allen die Sklaven. Während nun gerade in der damaligen Zeit die Lage der Sklaven eine vielfach ganz unerträgliche war — nur gegen sie war die Folter anwendbar, und bei der Häufigkeit der kriminalistischen Prozesse unter der Herrschaft des Tiberius und seiner Nachfolger schwebte die Gefahr der Folterung fortwährend über dem Hausgesinde der Nobilität —, ist es doch bemerkenswert, daß eben damals jene Anschauung theoretisch überwunden zu werden anfing, und zwar gerade durch Seneca. Freilich ist er auch hier nicht ohne Vorgänger, doch wird ihm immer der Ruhm bleiben, daß, wenn wir von den Bekennern des Christentums absehen — und die Annahme eines Einflusses desselben auf ihn scheint uns nach dem oben Gesagten auch hinsichtlich dieser Sache keineswegs notwendig [1]) — niemand dieser Umwandelung der Anschauungen schärferen Ausdruck gegeben hat. Schon aus der Überzeugung, daß nur die Tugend es ist, welche einen Wertunterschied unter den Menschen begründet, folgt für Seneca, daß wir durchaus keinen Grund haben, auf Sklaven, denen die Natur den Weg zur Tugend so gut offen gelassen hat wie uns, verächtlich herabzusehen. Der Sklave steht darin den andern Menschen durchaus gleich, daß er — hiermit beantwortet Seneca eine von Hecato aufgeworfene Frage — so gut wie irgend ein Freier andern, auch seinem eignen Herrn, Wohlthaten erweisen kann. Diejenigen, welche dies bestreiten, berufen sich darauf, daß die Verpflichtungen des Sklaven gegen den Herrn unbegrenzt seien. Allein dies ist unrichtig. Der Sklave ist, wie Chrysipp richtig bemerkt hat, ein ständiger Lohnarbeiter. Wie jener ist auch er nur zu bestimmten, durch den Gebrauch festgestellten Diensten

---

[1]) vgl. Diogenes Laertius, Zeno 121: *μόνον τ' ἐλεύθερον* (der Weise), *τοὺς δὲ φαύλους δούλους, εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας.* 122: *εἶναι δὲ καὶ ἄλλην δουλείαν τὴν ἐν ὑποτάξει καὶ τρίτην τὴν ἐν κτήσει καὶ ὑποτάξει, ᾗ ἀντιτίθεται ἡ δεσποτεία, φαύλ οὖσα καὶ αὐτή.*

verpflichtet, was er darüber hinaus thut, ist als freiwillige Leistung, als Wohlthat zu bezeichnen. Sodann hat der Herr Gewalt nur über den Körper, nicht über den Geist des Sklaven. Dies geht schon daraus hervor, daß er demselben nicht befehlen darf, etwas gegen den Staat Gerichtetes oder sonstwie Unsittliches zu begehen. Da der Geist des Sklaven frei ist, so folgt daraus, daß die Gesinnung, mit der er das ihm Befohlene und was darüber etwa hinausgeht, verrichtet, sein Verdienst, er also wohl im stande ist, dem Herrn Dienste, zu denen er nicht verpflichtet ist, d. h. Wohlthaten, zu erweisen. Beispiele von solchen durch Sklaven erwiesenen Wohlthaten gibt es unzählige. Warum sollten wir uns auch schämen zuzugeben, daß unser Sklave uns Wohlthaten erweisen kann, erweist sie doch der Mensch dem Menschen.[1]) Wie der Sklave dem Herrn keineswegs zu allem verpflichtet ist, so ist er anderseits ihm gegenüber auch nicht vollkommen rechtlos.

Er hat Anspruch darauf, von ihm genährt und gekleidet zu werden.[2]) Der Herr kann ferner dem Sklaven durch Grausamkeit, Wollust oder Geiz ein Unrecht zufügen, derselbe ist also nicht nur als Sache, denn einer solchen gegenüber kann von Unrecht keine Rede sein, sondern auch als Person zu betrachten.[3])

Wir haben Pflichten auch gegen die Sklaven, denn wer heißt uns diese Pflichten bloß auf Freie beschränken? Die Natur befiehlt mir, den andern zu nützen, mögen sie nun Sklaven, Freigelassene oder Freie sein. Wo ein Mensch ist, da ist Gelegenheit vorhanden, wohlzuthun.[4]) Wir sollen mit den Niedergestellten so umgehen, wie wir wünschen, daß die über uns Stehenden mit uns verfahren,[5]) denn wir können nicht wissen, was uns noch dereinst bevorsteht.

Kurz, wir haben die Sklaven nicht als Sachen, sondern als Personen, nicht als unsre Diener, sondern als unsre Mitbrüder und Freunde anzusehen. Seneca erwähnt, daß er selber mit seinen Sklaven freundlich verkehre, sie ins Gespräch ziehe, ihnen rate und sich von ihnen raten lasse. Aber dies ist ja ganz unpassend, sagen einige, und zwar merkwürdigerweise gerade diejenigen, die vor den Sklaven und Freigelassenen der Mächtigen kriechen.[6]) Der Sklave soll zur Familie gehören, was schon die Vorfahren dadurch anerkannten, daß sie den Herrn pater familias, den Sklaven familiaris nannten.[7]) Man soll ihm auch ein freieres Wort nicht übel nehmen, oder wenigstens nicht darüber klagen, daß die Freiheit im Staate zerstört sei, wenn man sie selber innerhalb der eignen vier Wände nicht gelten lassen will.[8])

Selbst gegen die niedrigste Menschenklasse sollen wir Liebe üben, jeder Mensch soll uns als solcher heilig sein.[9]) Daher eifert Seneca auch

[1]) de ben. III cap. 18 ff.
[2]) ib. 21, 2.
[3]) ib. 22, 3.
[4]) de v. b. 24, 3.
[5]) ep. 47, 11.
[6]) ib. § 13. — ib. §§ 2 ff.
[7]) ib. § 14. — de ira III cap. 35.
[8]) ib. § 1.
[9]) ep. 95, 33.

mit voller Entschiedenheit gegen die Gladiatorenspiele, bei denen Menschen zum Vergnügen andrer Blut und Leben aufs Spiel zu setzen gezwungen sind.[1]) So äußert er den schärfsten Tadel gegen Sulla und Pompejus, von denen der eine die Kampfspiele mit Löwen, der andre diejenigen mit Elefanten eingeführt, und meint, daß dieses all ihren Siegesruhm in Schatten stelle.[2]) Ja das Leben des Menschen ist ihm so teuer, daß er, der Römer, selbst den Krieg, durch den doch sein Vaterland groß geworden, unbedingt verurteilt.[3])

c. Gegen die Feinde.

Ja noch mehr! Eine Lehre, die man als die Frucht christlicher Humanität der Herzenshärtigkeit der Heiden gegenüberzustellen pflegt, das Verbot, sich an dem Feinde zu rächen, und die Vorschrift, ihm im Gegenteil wie jedem andern dienstlich zu sein, finden wir auch von Seneca ausgesprochen.[4]) Und daß auch hier von einer Beeinflussung durch das Christentum nicht die Rede zu sein braucht, beweist der Umstand, daß er diese Lehre, wie wir dies schon von Cicero her wissen,[5]) als Gemeingut der Schule bezeichnet.[6])

d. Beteiligung am Staatsleben.

Wenn das Gebot, den andern zu nützen, nicht nur wie früher auf die Angehörigen desselben Stammes, desselben Staates beschränkt, sondern auf die ganze Menschheit ausgedehnt wird, so scheint daraus gefolgert werden zu müssen, daß überhaupt das Interesse am Staate einigermaßen in den Hintergrund getreten sei. Die Vorschrift der Stoiker, unabläßig das allgemeine Wohl zu befördern, kann, so scheint es, befolgt werden, auch ohne daß man sich in den Dienst eines einzelnen Staates stellt. Allein schon die griechischen Stoiker sind sich in betreff dieses Punktes nicht konsequent geblieben, indem sie zwar für ihre Person sich der Beteiligung am Staatsleben entzogen, dieselbe aber in ihren Schriften den andern zur Pflicht machten. Und auch die Anschauungen des römischen Minister-Philosophen über diese Frage sind keineswegs immer die gleichen gewesen, vielmehr durch die Erfahrungen des eignen Lebens wesentlich beeinflußt worden.

---

[1]) ib. § 30. — ep. 7, 3 ff. — ep. 76, 2.

[2]) de v. b. 13, 6 u. 7.

[3]) ep. 95, 30 u. 31: Non pudet homines, mitissimum genus, gaudere sanguine alterno et bella gerere gerendaque liberis tradere, cum inter se etiam mutis ac feris pax sit, vgl. § 51.

[4]) de ira II, 32, 1: non enim ut in beneficiis honestum est merita meritis repensare, ita iniurias iniuriis. illic vinci turpe est, hic vincere. — ep. 120, 10: alium vidimus adversus amicos benignum, adversus inimicos temperatum.

[5]) de officiis I, 25, 88.

[6]) de otio 1, 4: Die Stoiker sagen: non desinemus... opem ferre etiam *inimicis.*

Ausführlich kommt Seneca auf die Frage, ob eine Beteiligung am öffentlichen Leben dem Weisen zu empfehlen sei oder nicht, in dem Dialog „über die Ruhe des Geistes“ zu sprechen. Er läßt hier den Serenus die Ansicht entwickeln, daß gemäß der Lehre der großen stoischen Philosophen, des Zeno, Cleanthes, Chrysipp, welcher diese Männer für ihre eigne Person freilich nicht nachgekommen seien, der Mensch schuldig sei, sich dem Dienste des Staates zu widmen. Nicht freilich durch äußeren Glanz, nicht durch den Purpur und die Rutenbündel gelockt, solle er nach Ämtern und Ehrenstellen streben, sondern um Freunden, Verwandten, Mitbürgern, ja dem ganzen Menschengeschlecht besser nützen zu können.[1]) Auf das Forum solle man hinaustreten aus der Einsamkeit des Studierzimmers, dem einen mit seiner Redegabe, dem andern mit thätiger Hilfe dienen oder wenigstens zu dienen versuchen, auch wenn der Versuch des Erfolges entbehre, und dem Übermut des aufgeblasenen Glückspilzes nach Kräften Schranken setzen.[2]) Dieser Meinung, welche freilich dem Serenus selbst als die, nur möglicherweise, nicht unzweifelhaft, richtige erscheint, setzt Seneca einen Ausspruch des Philosophen Athenodorus entgegen.[3]) Auch nach diesem ist es allerdings an sich zu billigen, wenn man Mitbürgern und Mitmenschen durch Teilnahme an öffentlichen Geschäften zu nützen sucht, aber leider wird diese nutzbringende Thätigkeit nur zu häufig durch entgegenstehende widrige Umstände, durch den wahnsinnigen Ehrgeiz der Menschen, durch die beständige Gefahr, welche von seiten der Verleumder droht, ganz unmöglich gemacht. Deshalb sei es besser, sich vom Forum und aus dem öffentlichen Leben ganz zurückzuziehen und lieber durch wissenschaftliche Thätigkeit der Welt zu dienen.

Dem Athenodorus macht nun Seneca zum Vorwurf, daß er zu schnell das Feld räume, das man als tapferer Soldat im Notfall nur Schritt für Schritt, jeden Zoll verteidigend, verlassen dürfe. Wenn auch die eine Gelegenheit, jemandem der Mitbürger zu nützen, einem durch die Ungunst der Umstände genommen sei, so finde sich dafür doch vielleicht eine andre; wer zum Kriegsdienst untauglich sei, könne nach bürgerlichen Ehrenstellen streben, wem diese verschlossen seien, der könne sich durch seine Redegabe oder seinen Rat noch um andre verdient machen. Viele ziehen sich nur deshalb grollend vom Staate zurück, weil ihnen nicht vergönnt sei, eine bedeutende Rolle zu bekleiden, dies dürfe aber nicht jeder beanspruchen, es könne nicht nur Feldherren und Kriegstribunen, es müsse auch gemeine Soldaten geben.[4]) Der Ausspruch Demokrits, daß, wer ruhig leben wolle, weder für sich noch im Dienste des Staates viel mit Geschäften sich abgeben dürfe, beziehe sich nur auf Beschäftigungen, die überflüssig seien, denn wo keine Pflicht uns rufe, da sei das Handeln besser zu unterlassen, wo es aber notwendig sei, müsse man für andre und für den Staat nicht nur vieles, sondern unendlich vieles leisten.[5]) Als Beispiel dafür, daß auch bei der scheinbar

[1]) l. c. 1, 10.
[2]) l. c. § 12.
[3]) ib. cap. 3.
[4]) l. c. cap. 4.
[5]) l. c. cap. 13.

ungünstigsten Lage der öffentlichen Verhältnisse dem einzelnen eine nutzbringende Thätigkeit noch möglich sei, führt er den Sokrates an, der unter der Herrschaft der Dreißig unbehelligt seinen Mitbürgern durch Rat und That förderlich war, dessen Freimut freilich später gerade der wiederauflebenden Freiheit des Volkes zum Opfer fiel.[1])

Wenn hier Seneca gegen die Schattenseiten der Freiheit sich keineswegs blind zeigt, so gewinnt man doch aus andern Äußerungen den Eindruck, daß er nur im Freistaat eine politische Thätigkeit, ja das Leben selbst für wünschenswert erachtet. Dies scheint wenigstens hervorzugehen aus den ungemessenen Lobsprüchen, mit denen er bei jeder möglichen Gelegenheit den jüngeren Cato überhäuft, weil er allein bis zum letzten Atemzuge die Sache der Republik vertreten, sich der drohenden Herrschaft eines einzigen durch freiwilligen Tod entzogen und so seine Freiheit sich gewahrt habe.[2]) Er habe die sinkende Republik, solange er konnte, aufrecht erhalten und, als er dies nicht mehr vermochte, ihren Sturz geteilt, so daß die beiden, die zu trennen Sünde gewesen sei, auch im Tode vereint blieben, Cato und die Freiheit.[3]) Ihm gegenüber treten Cäsar und Pompejus tief in den Schatten, von denen nach Catos eignem Ausspruch der erstere ihn getötet, der andre ihn verbannt haben würde.[4]) Wer auch von ihnen beiden siegen mochte, jedenfalls mußte dieser Sieg ihn schlechter machen, als er vorher war.[5]) Seneca beschuldigt beide der Undankbarkeit gegen die Republik, weil sie dieselbe, die ihnen so viele Wohlthaten erwiesen, geknechtet, wenn er auch zugibt, daß Cäsar als Sieger sich durch Milde ausgezeichnet und niemanden, der nicht bewaffnet war, getötet habe, aber freilich hätten die andern — hiermit ist Sulla gemeint —, welche die Waffen mit größerer Grausamkeit geführt, dieselben bald gesättigt weggeworfen, während jener das Schwert wohl bald in die Scheide gesteckt, aber nie ganz abgelegt habe.[6]) Im Gegensatz zu Cäsars Milde wirft er einmal dem Pompejus Grausamkeit vor, weil er zuerst im Zirkus Menschen gezwungen habe, mit Elefanten zu kämpfen.[7]) Andrerseits stellt er dem Cäsar auf der Höhe seiner Erfolge den in Mytilene als Verbannten weilenden Marcellus, den Freund des Brutus, als Glücklicheren und Rühmenswerteren gegenüber.[8]) Allein auch das Lob, welches Cato gezollt wird, ist doch kein so uneingeschränktes, als es bisweilen den Anschein haben könnte. Darum wird er allerdings immer gepriesen, daß er sich selber die Freiheit gerettet, aber das wird für eine Illusion erklärt, daß er sie auch den andern habe erhalten wollen, wo ja doch die Sache der Republik schon bei Ausbruch des Bürgerkrieges unrettbar verloren war. Nicht das sei

---

[1]) ib. cap. 5.
[2]) ep. 13, 14. — ep. 24, 95.
[3]) de const. cap. 2.
[4]) ep. 104, 32.
[5]) ep. 14, 13.
[6]) de ben. VI, 16, 4 u. 5. Diese Ansicht berührt sich in merkwürdiger Weise mit der in unsern Tagen von Nitzsch entwickelten.
[7]) de br. v. 14, 6.
[8]) *ad Helv. 9, 4.*

die Frage gewesen, ob Rom künftig Einem Herrn gehorchen solle oder nicht, sondern darum habe es sich gehandelt, wem von den beiden Gewalthabern der Sieg zufallen solle. An diesem Wettstreite sich zu beteiligen, habe für Cato eigentlich jede Veranlassung gefehlt, da der Sache, die er vertrat, doch nicht mehr zu helfen gewesen sei.[1]) Wird ihm doch selbst seine politische Wirksamkeit vor Beginn des Bürgerkrieges zum Vorwurf gemacht, da es zu einer Zeit, wo bereits der Pöbel dominierte, nicht mehr anständig gewesen sei, sich in den wilden Kampf der Parteien zu mischen, in dem keine Ehre mehr zu holen war.[2]) Dazu stimmt auch gut jene Äußerung Senecas, mit der er der Bemerkung des Livius, es sei ungewiß, ob es im Interesse des Staates gelegen habe oder nicht, daß Cäsar jemals das Licht der Welt erblickte, beizustimmen scheint.[3]) Bricht sich hier die Erkenntnis Bahn, daß die Monarchie von einer gewissen Zeit an für Rom eine Notwendigkeit gewesen sei, so kommt diese Anschauung noch viel unzweideutiger bei einer andern Gelegenheit zum Ausdruck, wo er die — man könnte sagen welthistorische — Kontroverse aufwirft, ob Brutus moralisch berechtigt gewesen sei, Cäsar zu töten oder nicht.[4]) Er wendet sich hier nun freilich gegen die Ansicht derjenigen, welche den Brutus wegen dieser That des Undanks ziehen, da Cäsar ihm vorher das Leben geschenkt habe. Denn Cäsar habe kein Recht gehabt, ihm das Leben zu nehmen, und so sei die Schonung desselben auch nicht als eine Wohlthat zu erachten. Aber er verwirft dessenungeachtet seinerseits die That, und zwar aus zwei Gründen. Einmal, weil die Freiheit damals doch zu Grunde gerichtet war und Brutus darauf gefaßt sein mußte, daß dem Ermordeten ein Nachfolger erstehen werde, und sodann, weil nach stoischer — wie auch nach aristotelischer — Lehre die beste Lage des Staates diejenige unter einem gerechten Monarchen sei. Durch diese letztere überraschende Äußerung spricht er eigentlich auch dem Cato jede Berechtigung, zwar nicht zu seinem Selbstmorde, denn dieser war für ihn, nachdem er sich einmal auf den Widerstand gegen Cäsar eingelassen, vielleicht geboten, sondern zu eben diesem Widerstande selbst ab.

Daß die Monarchie für das römische Reich eine Notwendigkeit und ein Segen sei, hat Seneca am stärksten ausgesprochen in der Schrift über die Milde, die er an Nero im zweiten Jahre von dessen Regierung richtete. Er vergleicht hier das Volk mit dem Körper, den Herrscher mit der Seele. Letzterer ist das Band, welches den Staat zusammenhält, der Lebenshauch, den soviel Tausende einziehen. Ohne jenen würde das Reich eine träge Masse und die leichte Beute eines jeden Angreifers sein. Und so lange werde das römische Volk fern vom Untergange sein, solange es die Zügel ertrage; wenn diese einmal den Händen der Kaiser entgleiten, dann werde die Einheit des Weltreiches gesprengt werden und der letzte Tag der Dienstbarkeit zugleich der letzte der Welt-

[1]) ep. 14, 13.
[2]) ib.
[3]) Nat. qu. V, 18, 4.
[4]) de ben. III, 20.

herrschaft sein.[1]) Wie uns die vorhergehenden Äußerungen gezeigt, haben wir in diesen Ausführungen keine bloße Schmeichelei gegen den fürstlichen Zögling, sondern die wirkliche Meinung des Schreibenden zu erblicken. Ebenso sucht er noch in den letzten Zeiten seines Lebens in einem Briefe an Lucilius sich und die Philosophen überhaupt wider den Vorwurf zu verwahren, als ob sie — was bei den Stoikern freilich zutraf — sich notwendig gegen die Regierung in Opposition befinden müßten. Im Gegenteil sei niemand der Monarchie dankbarer als eben sie, denen dieselbe eine gesicherte Muße gestatte. Gerade weil nunmehr der Weise sich von der Leitung des Staates, die jetzt in kundige Hände gelegt ist, zurückziehen kann, schuldet er den Regierenden Dank, die ihm die Teilnahme an den politischen Geschäften ersparen. Diesem seinem Dank könne er Ausdruck geben mit den Worten jenes Hirten des Vergil:

„O Meliboeus, ein Gott hat uns diese Muße geschaffen,
Denn für mich wird jener ein Gott stets sein."

Daß freilich diese gepriesene[2]) Sicherheit für den Gelehrten und Künstler wohl unter Augustus, aber nicht unter Nero in Wahrheit vorhanden war, das sollte der Lobredner der Monarchie, wenn er es sich im Augenblicke nicht bereits selber sagte, bald an seinem eignen Leibe erfahren.

Indes jene eben angeführten Worte, in denen vielleicht eine durch die Umstände geforderte Schauspielerei, jedenfalls aber eine gewisse müde Resignation zu Tage tritt, wurden erst niedergeschrieben, als der Philosoph die trüben Erfahrungen seiner politischen Laufbahn schon hinter sich hatte. Daß er sich der Beteiligung am öffentlichen Leben überhaupt nicht entzog, kann uns nach dem, was wir hinsichtlich seiner politischen Überzeugungen angeführt, nicht mehr wunder nehmen. Betrachtete er einmal die Monarchie auch nur als ein notwendiges Übel, so hatte es keinen Sinn, wenn er ihr seine Dienste versagte, ja er konnte hoffen als Erzieher und Minister des, wie es schien, so lenksamen Nero einen segensreichen Einfluß auf das ganze ungeheure Weltreich ausüben zu können. In den ersten Jahren ist ihm dies nach dem Urteile der Geschichtschreiber ja auch in der That gelungen, später hat er allerdings vielleicht den richtigen Zeitpunkt, da er sich noch mit Ehren zurückziehen konnte, versäumt und zu Dingen seine Hand geboten, die auch *seinem* Namen unauslöschliche Flecken anheften mußten.

Seneca selber sucht sein Verhalten vor sich und andern mit folgenden Erwägungen zu rechtfertigen: Ein grausamer und jähzorniger Herrscher sei einem Räuber und Wegelagerer gleich zu achten, dem gegenüber man sich in einer Zwangslage befinde und dem man sich wohl oder übel fügen müsse, denn der freie Wille sei eben in solchem Falle aufgehoben.[3]) Der Weise wird in manchen Fällen etwas thun, was er selber nicht gutheißen kann, wenn es auch nur darum wäre, um eine

---

[1]) de clementia I cap. 3 u. 4.
[2]) *ep. 73, 1—10.*
[3]) *de ben. II, 18, 6.*

nutzbringende Thätigkeit zu ermöglichen. Den edlen Charakter wird er zwar nicht ablegen, aber ihn der Zeit anpassen, und was andre aus Ruhm- oder Genußsucht ausführen, wird er thun, um etwas (Gutes) zustande zu bringen.[1])

Im Gegensatz zum kategorischen Imperativ, der jede Handlung an und für sich auf ihren Wert oder Unwert geprüft wissen will, wird also hier der Grundsatz ausgesprochen, daß der Zweck die Mittel heilige, wobei das Bedenkliche immer das bleibt, daß in solchen Fällen wohl die Schlechtigkeit der Mittel sicher, die Höhe des dadurch zu erlangenden Vorteils aber eine unbekannte Größe ist. Vom Standpunkt des Politikers aus mochte die Ermordung Agrippinas als das kleinere Übel erscheinen, die That selbst ist darum nicht weniger entsetzlich und wird noch entsetzlicher durch die an sie sich heftende Heuchelei. Mag zur Entschuldigung Senecas auch noch so vieles sprechen, es wird wohl kein Zweifel darüber bleiben, wer der wahre Stoiker war, er, der der Verteidigung des Muttermordes seine Feder lieh, oder Thrasea Pätus, der sich nicht entschließen konnte, in die Lobpreisung dieser Greuelthat einzustimmen. Wohl ist es wahr, daß dieses Verfahren gefahrvoll für ihn und ohne augenblicklichen Nutzen für die andern gewesen ist, aber nichts kann unser moralisches Gefühl wohlthuender berühren, als wenn wir inmitten der heuchlerischen Schmeichelreden der zitternden Senatoren dem unendlich beredten Schweigen dieses Mannes begegnen.

Seneca selbst hat der Rolle, welche er damals spielte, das Urteil gesprochen, wenn er die unwürdige Lage schildert, in welche die Notwendigkeit fortwährender Verstellung den Menschen versetze, und es für besser erklärt, wegen zu großer Offenheit sich verachten zu lassen, als beständig unter den Qualen der Heuchelei zu leiden. Aber freilich, fügt er hinzu, sei ein Unterschied zu machen zwischen einem solchen offenen und einem unvorsichtigen Verfahren.[2]) Als eine derartige Unvorsichtigkeit sah es Seneca unzweifelhaft an, wenn er sich in auffallender Weise von den Geschäften zurückgezogen und durch die darin unverkennbar sich aussprechende Mißbilligung den Zorn des Tyrannen auf sich gezogen hätte.[2]) Denn manche, sagt er in eben jener Schrift über die Ruhe des Geistes, müssen sich notgedrungen auf der einmal ihnen angewiesenen Höhe halten, weil sie dieselbe nur fallend verlassen könnten,[3]) aber er fügt sofort hinzu, daß dies nur von den Unvollkommenen, nicht von dem Weisen gelte, und wie könnte auch für den Weisen, dem die Stimme der Ehre befiehlt einer unwürdigen Lage ein Ende zu machen, das eigne Wohl in Betracht kommen?[4])

---

[1]) fr. 19.

[2]) ep. 14, 14. — ib. § 8: (sapiens) nocituram potentiam vitat, hoc primum cavens, ne vitare videatur. pars enim securitatis et in hoc est non ex professo eam petere, quia, quae quis fugit, damnat.

[3]) de tr. a. 10, 6.

[4]) vgl. de const. sap. 8, 3: Si maximum illud, ultra quod nihil habent, iratae leges ac saevissimi domini minitantur, in quo imperium suum fortuna consumit, aequo placidoque animo accipimus et scimus mortem malum non esse. — Et si fortunae iniurias moderate fert, quanto magis hominum potentium, quos scit fortunae manus esse?

In der öfters erwähnten Schrift sehen wir das Gefühl der Peinlichkeit seines Zustandes deutlich hervortreten. Indes mochte er sich immerhin mit der Erwägung trösten, daß, wenngleich er die frühere Herrschaft über das Gemüt seines kaiserlichen Zöglings so ziemlich verloren, ihm doch auch so noch genug Gelegenheit bleibe, sich dem Staate oder einzelnen nützlich zu erweisen.[1]) Als aber mit dem Tode des Burrhus, da sein Einfluß gegen denjenigen der Poppäa und des Tigellinus nicht mehr aufzukommen vermochte, er jede Illusion einer weiteren förderſamen Thätigkeit sich entschwinden fühlte, als sich das Delatorenunwesen, dem schon so viele zum Opfer gefallen, auch gegen ihn wandte, erst da begann er sich soweit als möglich jeder öffentlichen Wirksamkeit zu enthalten und in die Stille seines Studierzimmers zurückzuziehen. Seine Äußerungen aus dieser und der nächstfolgenden Zeit lassen denn auch erkennen, wie seine Ansicht in betreff der Teilnahme der Philosophen an den Staatsgeschäften eine gewisse Umwandlung erlitten hat, insofern ihm diese Teilnahme nicht mehr eine Pflicht als vielmehr eine Last und noch dazu eine undankbare und zwecklose Last zu sein scheint.

Nach den Erfahrungen, die er selber an sich gemacht hatte und noch täglich machen mußte, schien es ihm fortan dem Glück des Weisen nicht mehr zuträglich, sich mitten auf die Fluten des Lebens hinauszuwagen, wenngleich er nicht leugnen kann, daß auch der Hafen, die Ruhe des Privatlebens eine unbedingte Sicherheit nicht darbiete.[2]) Wohl könne man auch auf dem Forum die Ruhe des Geistes sich bewahren, aber besser sei es immerhin, alles, was auch nur entfernten Anlaß zur Unruhe geben könne, zu fliehen, als es geradezu aufzusuchen.[3]) Können doch von nur zu vielen Seiten Gefahren drohen, sei es vom Volke oder von einflußreichen Leuten im Senate oder von einem einzelnen, dem das Volk die Macht anvertraut hat. Jeden von diesen zu Freunden zu haben, sei schwer, man müsse aber suchen, sie sich wenigstens nicht zu Feinden zu machen. Der Philosoph wird ihren Zorn nicht herausfordern, sondern demselben wie der Schiffer dem Sturme auszuweichen suchen, freilich ohne den Schein zu erwecken, daß man ihm ausweichen wolle, denn auch das sei gefährlich, da man über Dinge, die man meidet, indirekt ein verwerfendes Urteil ausspreche. Um nicht das Volk zu reizen, dürfe man nicht dasselbe begehren wie die vielen, damit ihre Eifersucht nicht erweckt werde, auch dürfe man nicht zu viel besitzen, was zu entreißen der Mühe sich verlohne.[4]) Man muß sich hüten, daß man nicht die Leidenschaften der Menge gegen sich wachrufe, als da sind: Haß, Neid, Verachtung.[5])

---

[1]) Vielleicht ist der Ausspruch (ib. 4, 2): si praevalebit fortuna et praecidet agendi facultatem, non statim aversus inermisque fugiat latebras quaerens, quasi ullus locus sit, quo non posset fortuna persequi, sed parcius se inferat officiis et cum delectu inveniat aliquid, in quo utilis civitati sit, ein Ausdruck eigner Erfahrung, vgl. de const. cap. 19, 3: etiamsi premeris et infesta vi urgeris, cedere tamen turpe est: adsignatum a natura locum tuere. quaeris, quis sit hic locus? viri.

[2]) ep. 14, 15.

[3]) ep. 28, 6.

[4]) ep. 14, 7 ff.

[5]) ep. 105.

Eine gewisse Sicherheit gewährt schon der Umstand, daß man nichts Böses thut, ebenso auch die Philosophie, die allen (?) ehrwürdig sei.[1]) Freilich darf man nicht durch allzu auffallenden Lebenswandel — ist hier an Sokrates oder Cato oder an die Christen gedacht? — die Menge gegen sich erregen, noch auch die öffentlichen Sitten zu hart tadeln,[2]) man soll lieber auf die eigne Vervollkommnung bedacht sein,[3]) es womöglich vermeiden, mit den andern auch nur zu reden.[4]) Ist doch der Mensch, wie Seneca tief pessimistisch sagt, der gefährlichste Feind des Menschen, denn die Tiere werden nur durch Hunger oder Furcht zum Angriff gereizt, nur der Mensch vernichtet seinesgleichen aus bloßer Lust an dieser Vernichtung.[5])

Bei solchen Ansichten, welche, wie dies in jenen Tagen der Unterdrückung freilich natürlich war, eine hoffnungslos düstere Färbung an sich tragen, kann es nicht wunder nehmen, wenn Seneca andern nicht genug zureden kann, sich von den Geschäften in die Muße des Privatlebens zurückzuziehen,[6]) da nur der Weise, nicht der Staatsmann wahrhaft lebe. Aber wenn der Philosoph einen solchen Ratschlag erteilte, mußte er gewärtig sein, daß man ihm entgegenhielt, wie denn er, der Stoiker, dazu komme, Ansichten zu vertreten, die er nicht sowohl den Wortführern seiner Schule, als vielmehr dem Epikur entlehnt habe.[7]) Diesem Vorwurf glaubt Seneca dadurch ausweichen zu können, daß er darauf hinweist, wie die Anschauungen der Stoiker und Epikurs einander gar nicht so entgegengesetzt seien, als es den Anschein habe.[8]) Epikur sagt, der Weise werde sich nicht am Staatsleben beteiligen, außer wenn ein zwingender Grund dazu vorliege. Die Stoiker sagen, er werde sich beteiligen, außer wenn ein Hinderungsgrund vorliege. Solcher Hinderungsgründe aber gibt es viele. Solche liegen vor, wenn das öffentliche Leben allzusehr vergiftet ist, als daß man hoffen dürfte, der allgemeinen Verderbnis irgendwie steuern zu können,[9]) so daß man nur unnützerweise sich Unwürdigkeiten aussetze,[10]) wenn jemand zu wenig Ansehen oder nicht hinreichende Befähigung habe und die Mitbürger von ihm nichts wissen wollen, endlich wenn der Zustand seiner Gesundheit seine Wirksamkeit behindere.[10]) Gäbe es einen Idealstaat, so wäre die Beteiligung an diesem für den Weisen allerdings geboten, da nun aber ein solcher nicht vorhanden ist, so ist die Muße in jedem Falle vorzuziehen,[11]) freilich nicht die Muße des den Lüsten und der Bequemlichkeit lebenden Vatia, von dessen Villa man doppelsinnig sagte: Hier ruht Vatia,[12]) sondern die

[1]) ep. 14, 11.
[2]) ib. § 14.
[3]) ep. 103, 5.
[4]) ib.
[5]) ep. 103, 1—2.
[6]) ep. 19—22. — ep. 36.
[7]) ep. 22, 7 ff. — de otio cap. 1.
[8]) ib. cap. 3.
[9]) ib.
[10]) ib.
[11]) ib. cap. 8.
[12]) ep. 55, 2—7, vgl. ep. 82, 3: otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura. — ep. 55, 5: non continuo sibi vivit, qui nemini.

des Philosophen. Denn dadurch, daß der Weise vom öffentlichen Leben sich zurückhält, hört er noch nicht auf Bürger eines Staates zu sein, freilich sei er dann ein solcher nicht desjenigen Staates, der nur die innerhalb der Grenzen eines bestimmten Landes Wohnenden umfaßt, sondern desjenigen, der die ganze Menschheit in sich begreift.[1])

Im Dienste dieses Staates aber wirkt man auch dann, wenn man nur wenigen, ja wenn man sich ganz allein lebt, vorausgesetzt, daß man durch die Ausbildung seiner Fähigkeiten sich in den Stand setzt, andern nützen zu können[2]) oder die Wissenschaft zu fördern,[3]) denn einer bloßen thatenlosen Kontemplation dürfe man sich freilich nicht hingeben.[4])

So haben Zeno und Chrysipp durch die Ausbildung ihrer Lehre der Welt mehr genützt, als wenn sie Heere geführt und, wie sie es eigentlich selber vorgeschrieben, sich am Staatsleben beteiligt hätten.[5])

Darin besteht also das gewissermaßen Positive der stoischen Tugend, daß der damit Ausgestattete, indem er sich lebt, zugleich andern lebt, daß er, wie Senecas Neffe Lucan von Cato sagt,[6]) nicht für sich, sondern für die ganze Welt geboren ist. Und mit dieser Tugend ist die höchste Glückseligkeit unmittelbar verbunden, weil die negative Seite derselben die vollkommene Unabhängigkeit von allem Äußern darstellt. Dem Weisen ist nicht unter allen Umständen geboten, sich der sogenannten äußern Güter zu entledigen, obwohl einzelne, wie Demetrius, dieser Entäußerung wegen gepriesen worden, vielmehr ist gerade er im stande, den allerbesten Gebrauch von ihnen zu machen, aber er soll nicht an sie sein Herz hängen, kann doch der Verlust keines derselben sein Glück auch nur um einen Gran herabmindern, da letzteres ausschließlich in der Tugend gegründet ist. Möglichste Unabhängigkeit von allem Äußeren und möglichste Förderung fremden Wohles, wobei freilich auf das erstere häufig der Hauptaccent gelegt wird, sind die beiden Stücke, aus denen sich diese das Glück begründende Tugend zusammensetzt.

---

[1]) de otio 4, 2.

[2]) de otio 3, 5.

[3]) de br. v. 14, 1: Soli omnium otiosi sunt, qui sapientiae vacant: soli vivunt. — ep. 68, 2. — de otio cap. 4. — ep. 14, 4. — ep. 6, 4. — ep. 18, 1. — ib. § 6.

[4]) ib. 5, 1. — ib. 7, 4: Alii petunt illam (i. e. contemplationem): nobis haec statio, non portus est.

[5]) de otio cap. 6. — ep. 14, 14.

[6]) Non sibi sed toti genitum se credere mundo, vgl. de v. b. 20, 3: ego sic vivam quasi sciam aliis me natum etc.

V. Kapitel.

Wert der Welt und des Lebens.

Der Weise kein bloßes Ideal, aber selten.

Aber ist dieses Musterbild der Vollkommenheit und Glückseligkeit, s welches die Stoiker ihren Weisen hinstellen, denn jemals wirklich auf rden erschienen, ist es nicht ein bloßes Ideal, das zu erreichen keinem enschen jemals vergönnt war und vergönnt sein wird?

Seneca weist zu wiederholten Malen die Behauptung der Gegner ück, daß seine Schule von den Menschen Unerfüllbares verlange. Sie rdere nichts, was dieselben zu leisten nicht im stande seien,[1]) wenn die meisten esen Forderungen nicht entsprächen, so sei daran nicht ihr Nicht-Können, ndern ihr Nicht-Wollen schuld.[2]) Auch können die Stoiker auf genug estalten hinweisen, welche das Geforderte wirklich erfüllt haben,[3]) wie grauer Vorzeit Hercules,[4]) in späterer Männer wie Sokrates,[5]) abricius,[6]) Scipio,[7]) Lälius,[8]) Tubero,[9]) Cato,[10]) von welch letzterem an sogar vielleicht behaupten kann, daß er das Ideal noch übertreffe,[11]) lbst der Gegenwart fehlt es nicht an Weisen, wie ein Demetrius ist, ssen Bedürfnislosigkeit zu preisen Seneca nicht müde wird.[12]) In nigen Schilderungen, welche Seneca von dem Weisen und der Tugend twirft, deren Anblick dazu dienen soll, uns das Wesen beider deutlich r Augen zu führen,[13]) hat man in neuerer Zeit den unverkennbaren

---

[1]) ep. 104, 25. — ep. 116, 7.
[2]) ep. 104, 26: ipsi quoque haec facere possunt, sed nolunt. — ep. 116, 7: olle in causa est, non posse praetenditur, vgl. dagegen de v. b. 18, 1: cum otuero, vivam, quomodo oportet, de ben. I, 1, 9.
[3]) de const. sap. 7, 1.
[4]) de ben. I, 13, 3.
[5]) ep. 7, 6 u. ö.
[6]) ep. 98, 13; 120, 6 u. 19 u. ö.
[7]) ep. 70, 22; 25, 6 u. ö.
[8]) ep. 7, 6; 11, 10; 25, 6 u. ö.
[9]) ep. 98, 13; 120, 19 u. ö.
[10]) ep. 25, 6; 104, 29 ff. u. ö.
[11]) de const. sap. 7, 1.
[12]) dial. VII, 18, 3 u. ö.
[13]) ep. 120, 5 ff.; 115, 2 ff.

Hinweis auf Christus finden wollen,[1]) richtiger ist, daß wenn ihm dabei eine bestimmte Gestalt vor Augen geschwebt hat, wir uns Demetrius als diese zu denken haben.[2]) Aber freilich gibt Seneca selbst zu, daß der Weise so selten ist wie der Vogel Phönix, daß nur alle hundert oder gar fünfhundert Jahre einer kommt, der diesen Namen verdiene,[3]) und diese Catonen und Scipionen stehen so weit über den gewöhnlichen Sterblichen, daß diese nicht hoffen dürfen, sie jemals zu erreichen.[4])

Verschiedene Stufen der Nichtweisen.

Nach der strengen stoischen Theorie ist zwischen Weisen und Nichtweisen eine weite Kluft, die durch keine Brücke überspannt wird, man ist entweder ganz weise oder gar nicht. Da es aber nun die Schwäche der menschlichen Natur nur äußerst wenigen verstattet, dies Ideal zu erreichen, so würde die ganze stoische Philosophie, falls dieselbe darauf beharrte, daß alle nicht wirklich Weisen gleich unweise und also auch gleich unglücklich seien, einen höchst unfruchtbaren und trostlosen Eindruck machen. Man muß deshalb dem einzelnen die Möglichkeit in Aussicht stellen, jenem Ideal, auf dessen völlige Erreichung in den weitaus meisten Fällen verzichtet werden muß, sich wenigstens in gewissem Maße annähern zu können.[5]) Nach den verschiedenen Graden, in denen diese Annäherung erfolgt, teilt nun Seneca die Menschen in verschiedene Klassen ein. Die den gewöhnlichen Menschen höchst erreichbare Stufe ist diejenige, da sie schon alle ihre Affekte und Laster besiegt und alles zu Lernende gelernt haben, aber ihr Vertrauen auf sich selbst noch kein ganz sicheres ist. Zwar sind sie bereits vor jedem Rückfall gesichert, aber sie wissen dies noch nicht mit völliger Klarheit von sich selber. Oder, wie andre sagen, die Krankheiten des Geistes, wie Habsucht, Ehrgeiz u. s. w., also diejenigen Leidenschaften, die auf einer Verkehrtheit des Urteils beruhen, haben sie überwunden, aber noch nicht die Affekte, die plötzlichen Aufwallungen des Geistes, aus deren Vernachlässigung leicht wieder eine solche Krankheit entstehen kann.[6]) Anderwärts bezeichnet er jene zweite Stufe als diejenige, auf der jemand im Festhalten des für recht Erkannten wie in seinem Urteil noch nicht beständig genug ist und außer der Tugend noch gewisse Dinge für Güter und begehrenswert hält, wie ungeschwächte Kraft der Sinneswerkzeuge, Ge-

[1]) Vgl. Kreyher: L. Annäus Seneca u. s. Bezieh. zum Urchristentum S. 68 ff.

[2]) So bezieht sich die Stelle ep. 115, 2: magnus ille remissius loquitur et securius, quaecumque dicit, plus habent fiduciae quam curae, wenn überhaupt auf eine bestimmte Person, was nicht nötig ist, auf Demetrius, wie die Vergleichung mit ben. VII, 8, 2 zeigt. Dort heißt seine Beredsamkeit eine solche, quae res fortissimas deceat, non concinnata, nec in verba sollicita, sed ingenti animo, prout impetus tulit, res suas prosequens; vgl. ep. 9, 11: magnus ille (i. e. Demetrius) qui in divitiis pauper est. In ep. 120, 13 heißt: necessario itaque magnus apparuit nicht, wie Kreyher l. c. S. 68 will: es erschien jener Große, sondern: groß erschien der, welcher —

[3]) ep. 42, 1. — de tr. a. 7, 4. — Dial. II, 7, 1.

[4]) ep. 70, 22.

[5]) ep. 75, 6.

[6]) ep. 75, 9—13. — ep. 72, 10. — ep. 35, 4. — ep. 71, 34.

ndheit, Schönheit und ein langes Leben. [1]) Noch an einer andern Stelle nnzeichnet er den Unterschied zwischen dieser Stufe und dem Weisen hin, daß die auf der ersteren Stehenden sich aus der Krankheit noch cht völlig herausgearbeitet haben, sondern noch leichteren Anfällen aus= setzt und vor einem vollständigen Rückfall keineswegs gesichert sind. [2])

Selbst zu dieser zweiten Stufe ist nicht leicht und schnell zu ge= ngen, [3]) vielmehr muß man zuvor erst verschiedene Zwischenstufen erschreiten. Die nächste Stufe nach denen, welche zwar über die rankheiten, aber nicht über die Affekte hinaus sind, nehmen diejenigen n, welche die größten Affekte und Übel des Geistes überwunden haben, e aber noch rückfällig werden können. [4]) Selbst um diese Stufe zu klimmen, ist schon große Gunst der Natur und eifrigste Anstrengung n nöten, man kann aber froh sein, wenn man auch nur den niedrigsten rad der Fortschreitenden erreicht. Wer diesen erklommen hat, ist ßerhalb vieler Übel, aber nicht aller, er hat vielleicht die Habsucht erwunden, wird aber noch zornig, er hat vielleicht die Wollust besiegt, er nicht den Ehrgeiz. Andre begehren nichts mehr, aber empfinden ch Furcht. Wieder andre fürchten zwar den Tod nicht, aber noch n Schmerz. [5]) Wohl von diesen gilt es auch, daß sie zwar gegen das lück die Augen zu erheben wagen, aber nicht standhaft genug, denn sie ken noch zuweilen, von dem Glanze desselben geblendet. [6]) Ebenso, enn gesagt wird, jemand sei guten Willens und schreite fort, es fehle m aber noch viel zum Höchsten, er werde abwechselnd niedergestürzt d erhoben. [7]) Anderwärts wird eine Einteilung Epikurs angeführt, ch welcher die einen von selbst zur Wahrheit kommen, andre eines ührers, die dritten einer Stütze bedürftig sind. [8])

Doch wohl auf alle Fortschreitenden bezieht es sich, daß ihnen der eistand des Glückes erforderlich ist, [9]) da sie noch nicht gelernt haben, f alle äußern Güter zu verzichten. Überhaupt ist es ein Fehler, von m Fortschreitenden dasselbe zu verlangen wie vom Weisen, er kann cht schon ganz richtige Ansichten darüber haben, was zu thun ist oder cht, noch so geübt sein, daß er vor jedem Abweichen geschützt ist. [10])

Sich selber nun rechnet Seneca durchaus nur zu den Fortschreitenden, n Titel eines Weisen lehnt er auf das entschiedenste von sich ab. [11])

Er zählt sich zu denen, die nicht von selbst zur Wahrheit gelangen nnen, sondern dazu einen Führer brauchen. [12])

Ja er will sich nicht einmal denen zur Seite stellen, die schon

[1]) ep. 92, 28. — de v. b. 16, 3.
[2]) ep. 72, 6. — ep. 92, 28.
[3]) ep. 42, 1. — ep. 24, 50.
[4]) ep. 75, 13. Diese Definition der dritten Stufe deckt sich mit derjenigen, ie er anderwärts (ep. 72, 6) von der zweiten gibt.
[5]) ep. 75, 14 u. 15.
[6]) ep. 71, 34.
[7]) ep. 72, 9. — ib. § 11.
[8]) ep. 52, 3 ff.
[9]) de v. b. 16, 3.
[10]) ep. 71, 30. — de v. b. 17. — ib. 24, 4 ff.
[11]) ad Helv. 5, 2.
[12]) ep. 52, 3. — ep. 89, 2.

etwas vorgeschritten sind,[1]) sondern zufrieden sein, wenn er nur nicht zu den Schlechtesten gehöre.[2]) Auch er bedarf des Arztes, da er sich vieler Fehler bewußt ist, welche Heilung nötig haben.[3])

Aber wenn richtig ist, was Epikur sagt, daß der Anfang des Heiles die Erkenntnis der Sünden sei,[4]) so ist ja schon das ein Fortschritt, den man gewissermaßen eine Umwandlung, eine Art Wiedergeburt (!) nennen kann, daß man seiner Fehler inne wird,[5]) zu welchem Ende Seneca jeden Abend mit sich selbst ins Gericht geht.[6])

Allgemeine Sündhaftigkeit.

Soweit die Fortschreitenden von dem Ideal des Weisen auch entfernt sein mögen, es ist, wie wir gesehen haben, schon für ein großes Glück zu erachten, wenn wir auch nur der untersten Klasse derselben angehören. Denn man braucht nur um sich zu schauen, um sich von Schlechten umringt zu sehen, um zu erkennen, wie es für jedes Verbrechen ein Beispiel gibt, wie täglich die Schlechtigkeit fortschreitet,[7]) wie von seiten der Allgemeinheit wie des einzelnen gesündigt wird, dann werden wir froh sein, wenn wir nicht unter den Allerschlimmsten uns befinden.[8])

Wenn die Menschen schlecht sind, so ist dies freilich nicht die Schuld der Natur, denn alle Sünde ist ja vielmehr etwas, was gegen die Natur ist.[9]) Die Natur hat uns alle ohne Fehler erschaffen, diese sind erst später hinzugekommen. Sie hat uns nicht mit den Leidenschaften, aus denen später die Sünde entspringt, ausgestattet, sie hat uns frei geboren.[10])

Deshalb waren auch in den frühesten Zeiten, als sie sich von der Natur noch nicht entfernt hatten und den Göttern noch näher standen, wie Seneca im Anklang an Plato bemerkt,[11]) die Menschen am tugendhaftesten,[12]) wenngleich eine Tugend, die mehr auf Unkenntnis des Lasters als auf Erkenntnis des Guten beruht, kaum eine solche zu nennen[13]) und auch kein Zeitalter gänzlich von Schuld frei ist.[14]) Mit der Entwickelung der Kultur aber und der Ausbildung des Luxus, der die Leiden-

[1]) de v. b. 17, 3 ff.; 24, 4. — ep. 109, 17. — ep. 55, 3. — ep. 63, 14.
[2]) ep. 75, 15. — Nat. qu. I prol. § 5.
[3]) ep. 68, 8. — ep. 108, 15. — ep. 109, 17. — ep. 6, 1.
[4]) ep. 28, 9.
[5]) ep. 6, 1.
[6]) de ira III, 36, 3.
[7]) Nat. qu. VII, 32, 1: Miraris, si nondum sapientia omne opus suum inplevit? nondum tota se nequitia protulit. adhuc nascitur et huic omnes operam damus; de ben. I, 10, 1.
[8]) ep. 75, 15.
[9]) ep. 122, 5. — ep. 50, 8.
[10]) ep. 94, 55. — ep. 22, 15: Man bemerke den Gegensatz gegen die Erbsünde, vgl. oben S. 10 ff., 23, 32. Freilich entwickeln sich, wie Zeller S. 710 Anm. 2 hervorhebt, unsre Fehler aus natürlichen Ursachen, aber zu diesen gehört vor allem unser eigner Wille, da sonst das wichtigste, Tugend und Glück, vom Zufall abhängig wäre (s. oben S. 11, 20 Anm. 2).
[11]) Politicus 271 D.
[12]) ep. 90, 4. — ep. 95, 44.
[13]) ep. 90, 46.
[14]) *ep. 97, 1.*

schaften der Menschen ins Ungemessene steigerte, sind dieselben immer schlechter und schlechter geworden, so daß augenblicklich eine entsetzliche Verderbnis herrscht, die einen zum Haß gegen das Menschengeschlecht verleiten könnte.[1])

Von dieser Sündhaftigkeit ist keiner ausgenommen, nicht Einer, sie sind alle schuldig.[2]) Wer könnte von sich behaupten, daß er gegen kein Gesetz verstoßen, und könnte er das selbst, so reichte auch das nicht aus, denn er hätte nur dem äußeren Gesetze genug gethan.[3]) Wenn die innere Gesinnung vor Gericht gezogen werden könnte, würde niemand straflos bleiben,[3]) denn niemand ist vor seinem Gewissen ohne Schuld,[4]) hält doch viele nur die Scheu vor andern von der Sünde zurück.[5]) Ja im Gegensatz zu seinem eignen Axiom, daß der Mensch von Natur gut sei, behauptet Seneca einmal, niemand sei früher gut als böse, wir alle seien vom Bösen in Beschlag genommen, Tugenden müsse man lernen, Fehler verlernen.[6])

Der Gedanke, daß wir allzumal Sünder sind, muß uns abhalten, irgend einen unsrer Mitmenschen zu verdammen.[7]) Wir dürfen deshalb den Fehlenden nicht zürnen, schon darum nicht, weil sie ja nur im Irrtum handeln.[8])

Wie der Arzt den Kranken, muß man den Schlechten zu heilen suchen,[9]) je nach dem Grade der Schlechtigkeit auf verschiedene Weise.[10]) Bei den meisten ist der Same zum Guten nicht völlig erstickt, sondern nur an der Entwickelung gehindert und bedarf daher sorgfältiger Pflege.[11])

Ist die Seele des Betreffenden bereits mit Lastern angefüllt, so muß man dieselben auszurotten suchen, neigt er nur zu irrigen Meinungen, ohne schon in dieselben verfallen zu sein, so muß man der Versuchung zuvorkommen.[12])

Der erste Schritt zur Besserung ist, wie schon bemerkt, der, daß man jemandem die Überzeugung beibringt, daß er wirklich sündige,[13]) daß er die Schuld an seiner Sünde nicht auf äußere Umstände schieben, sondern in sich selber suchen müsse.[14])

Schlechtigkeit der Welt und des Lebens.

Wenn es wahr ist, daß der Mensch um so glücklicher ist, eine je höhere Tugend er besitzt, der moralische Zustand aber im allgemeinen

[1]) de tr. a. 15, 1. — de ira II, 9.
[2]) de ira II, 28, 1. — ib. III, 26, 4. — ib. II, 10, 2. — ib. § 4. — de clem. I, 6, 3. — de tr. a. 10, 3: Omnes cum fortuna copulati sumus etc.
[3]) de ira II, 31, 8.
[4]) ep. 14, 3; vgl. das Wort: nemo oculis suis lautus est. — ep. 94, 70.
[5]) ep. 83, 19.
[6]) ep. 50, 7.
[7]) ep. 50, 3. — de ira II, 14, 2. — ib. 28, 8.
[8]) ib. 10, 2. — ib. § 4.
[9]) ep. 52, 9.
[10]) ep. 94, 13.
[11]) ib. § 31. — ep. 108, 8.
[12]) ep. 94, 13.
[13]) ep. 50, 4.
[14]) ib. § 3.

derartig beschaffen ist, daß das Ideal so gut wie niemand erreicht, nur äußerst wenige demselben nahe kommen, die große Mehrzahl der Menschen aber in Schuld und Sünde verstrickt sind und trotz aller gegenteiligen Anstrengungen sich nur bis zu einem gewissen Grade aus denselben herauszuarbeiten vermögen, so ergibt sich daraus, daß auch das Glück, das die stoische Philosophie ja nur dem Tugendhaften in Aussicht stellt, in seinem vollen Umfange fast niemandem zu teil wird und daß auch eine Annäherung an dasselbe nur in bescheidenem Maße stattfindet. Stellt sich hierdurch der eudämonistische Zustand der Menschheit so gut wie ihr moralischer als ein äußerst unbefriedigender heraus, so gewinnt man dasselbe Resultat, wenn man die Verteilung von Lust und Unlust in der Welt nicht von stoischem Standpunkt, sondern von dem des gewöhnlichen Menschenverstandes aus ins Auge faßt.

Wir haben schon früher[1]) gesehen, daß die Lenker der Welt nach der Auffassung Senecas das Beste der Allgemeinheit wie des Einzelnen im Auge haben, daß er selber aber dessenungeachtet zugestehen muß, wie die Herrschaft, unter der wir leben, eine keineswegs milde ist. Unter die Gewalt des Glückes, so sagt er einmal, eine harte und unbezwingliche, sind wir geraten, nach dessen Gutdünken wir Billiges wie Unbilliges zu dulden haben.[2])

Den Weisen, sagt er ein andres Mal, lehre die Philosophie, falls in der Welt wirklich das blinde Glück herrsche, diesem nur mit Trotz sich zu unterwerfen.[3]) Jedes Leben ist eine Knechtschaft, denn alle sind wir an das Glück gekettet, die einen mit goldnen und losen, die andern mit schmutzigen und festeren Banden.[4]) Es ist keine angenehme Sache zu leben,[5]) das Leben ist vielmehr ein Kampf,[6]) ja eine Strafe,[7]) und niemand, der da geboren wird, kommt um die Leiden des Lebens herum.[8]) Man mag das weite Reich der Sterblichen überblicken, überall ist reichlicher und beständiger Stoff zum Weh vorhanden. Eher werden uns die Thränen ausgehen als die Gründe zum Weinen. Was für ein Leben uns die Natur verheißt, ersieht man schon daraus, daß die erste Lebensregung des neugebornen Menschen im Weinen besteht.[9])

Das ganze Leben ist ein beweinenswertes Ding,[10]) es gibt keinen Unglücklichen, dem nicht das noch größere Unglück irgend eines andern gewissermaßen zum Trost gereichen kann.[11]) Nichts ist so trügerisch als das menschliche Leben, nichts so voll Hinterlist, niemand würde es angenommen haben, wenn es uns nicht ohne unser Wissen zu teil ge-

---

[1]) S. oben S. 23—27.
[2]) ad Marc. 10, 6.
[3]) ep. 16, 5, vgl. dagegen ep. 93, 1: multos inveni aequos adversus homines, adversus deos nemine m.
[4]) de tr. a. 10, 3.
[5]) ep. 107, 2.
[6]) ep. 96, 5.
[7]) ad Polyb. 9, 6.
[8]) ad Marc. 10, 5.
[9]) ad Polyb. 10, 2.
[10]) ad Marc. 10, 1.
[11]) *ib. 12, 4.*

worden wäre. Das Beste ist daher das Nichtgeborenwerden, das Nächstbeste, ganz wie jenes bekannte sophokleische Chorlied es sagt, ein früher Tod,[1]) denn für jedes Leben ist die Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß die Unlust die Lust desselben überwiegt.[2])

Mit dieser Anschauung von der Unseligkeit des Daseins tritt der Philosoph, wie so oft, in auffallenden Gegensatz zu eignen optimistischen Äußerungen, er gerät selber auf die Bahn derjenigen, denen er Unbilligkeit gegen die Götter,[3]) Undankbarkeit gegen die Natur[4]) zum Vorwurf macht. Wie rhetorisch übertrieben seine Exklamationen über das menschliche Elend aber auch lauten mögen, so ist in ihnen doch mehr Wahrheit enthalten, als in jenen zuweilen widerwärtig devoten, an die Lobpreisungen christlicher Prediger anklingenden Hymnen auf die Güte der Götter, zu deren Begründung er doch eigentlich nichts weiter anzuführen vermag als die Herrlichkeit der Natur[5]) — als ob die Welt, wie Schopenhauer treffend bemerkt, nur ein Guckkasten wäre — und das Vorhandensein jener allgemeinen Güter, deren Genuß freilich einem jeden freisteht, die aber nur ausreichen, um das Leben überhaupt erst möglich, nicht, es irgendwie begehrenswert zu machen.[6]) Wenn er ferner in der Unterschätzung dessen, was der gewöhnliche Mensch, nicht der Stoiker, unter Glück versteht, gerade so wie der heutige Pessimismus häufig zu weit geht, so hat er doch darin vollkommen recht, daß der Mensch zur Erreichung dieses Glückes durchaus auf die Gnade der Natur angewiesen ist und für den einzelnen kein Mittel existiert, sich dasselbe zu sichern. Das Glück des stoischen Weisen aber trägt einmal einen sehr zweifelhaften Anstrich und ist sodann der ungeheuern Mehrzahl der Menschen ewig unerreichbar.

Bei dieser Unvollkommenheit und Unsicherheit des Lebens ist das einzige, worauf man hoffen darf, der Tod.[7]) Nur er, die beste Erfindung der Natur,[8]) macht, daß das Leben keine Strafe ist.[9]) Und zwar haben wir glücklicherweise nicht auf den Tod zu warten, nur deshalb brauchen wir über das Leben nicht zu klagen, weil es niemanden hält.[10]) Und dies gilt nicht etwa nur von den gewöhnlichen Menschen, die ja nach stoischer Ansicht unglücklich sein müssen, sondern auch vom Weisen, der nur eben lebt, solange er muß, nicht solange er kann.[11])

Der Selbstmord.

Das Recht, unter gewissen Umständen dem unerträglich gewordenen Leben selbst ein Ende zu machen, war von der Volksmeinung Griechen-

[1]) ib. 22, 3.
[2]) ep. 99, 10. — ad Marc. 22, 2.
[3]) ep. 93, 1.
[4]) de ben. I, 1, 11.
[5]) de provid. cap. 1. — de ben. IV, 4 ff. — ib. cap. 23 u. 24; VI, 20—22.
[6]) ib.
[7]) ad Marc. 20, 2.
[8]) ib. 20, 1.
[9]) ib. 20, 2.
[10]) ep. 70, 15.
[11]) ep. 70, 4. — de provid. 6, 4.

lands dem Menschen mit ziemlicher Einstimmigkeit zuerkannt worden. Der Widerspruch einzelner Philosophen wie der Pythagoräer, Platos, des Aristoteles, welcher größtenteils religiösen Motiven entsprang, war ziemlich wirkungslos verhallt, und ihm gegenüber hatten die meisten übrigen Philosophenschulen den Selbstmord von den Voraussetzungen ihrer Systeme aus zu rechtfertigen gesucht. Daß Epikur, dessen höchstes Ziel die Schmerzlosigkeit war, dem Sterblichen das häufig einzige Mittel, den Leiden des Lebens zu entrinnen, nicht verwehren konnte, ist selbstverständlich, aber auch den Stoikern schien dieses unter Umständen die einzige Möglichkeit darzubieten, dem Weisen sein höchstes Gut, die Unabhängigkeit des Geistes, zu bewahren. Wohl zählten sie das Leben zu dem ersten Naturgemäßen, aber die Erhaltung desselben war ihnen nur so lange Pflicht, als es nicht höhere Rücksichten auf das Wohl andrer wie die eigne Freiheit die Aufopferung desselben forderten.

Für die Römer gewannen die Anschauungen der Philosophen hinsichtlich dieser Frage, die bereits Lucrez mit feurigem Eifer den Landsleuten als die allein wahren gepredigt, zum erstenmal praktische Bedeutung in den Zeiten des Sturzes der Republik, als die Führer der geschlagenen Partei sich der drohenden Alleinherrschaft durch einen freiwilligen Tod entzogen.

Das Beispiel eines Cato und Brutus war es dann, was denen, die in den schlimmen Tagen der Kaiserherrschaft, unter einem Tiberius, Caligula und Nero, sich noch einen Rest von Unabhängigkeit bewahrt hatten, den Mut gab, die Fesseln der Tyrannei entschlossen abzuwerfen, sei es, daß sie sich in erfolglosen Verschwörungen kompromittiert, sei es, daß das schnöde Treiben der Delatoren Ehre und Leben auch des Unschuldigen bedrohte, oder daß nur der Ekel an den öffentlichen Zuständen den Tod als wünschenswert erscheinen ließ.

Während den einen epikureische Leidensscheu anriet, das unbequem gewordene Dasein zu fliehen, wirkten bei den andern republikanischer Unabhängigkeitssinn und die philosophische Überzeugung des Stoikers zusammen, um ihnen das Gleiche anzuempfehlen. Die letzten Stunden vor dem Scheiden verbrachte ein solcher dann wohl im Gespräch mit einem stoischen oder cynischen Philosophen, ließ sich von ihm über die Berechtigung seines Thuns und die Aussichten, die seiner nach dem Tode warteten, beruhigen und öffnete sich gelassenen Gemütes die Adern.

Selbst die Gesetze thaten jener damals übermächtigen Neigung Vorschub, indem derjenige, welcher der ihm drohenden Verurteilung durch freiwilligen Tod zuvorkam, mit der Aussicht aus dem Leben scheiden durfte, daß sein Vermögen den Seinen erhalten blieb. Ebensogut wie von einem ruere ad servitium konnte man damals von einem ruere ad mortem reden. Niemand aber hat jene damals allgemein anerkannte Lehre von dem Rechte des Menschen, sein Leben, wenn es ihm beliebe, freiwillig enden zu können, in gleicher Weise zum Angelpunkte und Schlußstein seiner Weltanschauung gemacht, wie eben Seneca.

Wie in der antiken Ethik überhaupt die Glückseligkeit des Menschen der letzte Endzweck seines Handelns ist, so betrachtet Seneca auch den *Tod desselben* unter diesem Gesichtspunkt. Dieser ist zu erstreben,

wenn er eben jener Glückseligkeit dient, den Betreffenden von Schmerz und Unlust befreit.[1]) Wohl sagen manche Philosophen, der Tod sei immer abzuwarten, niemals selbst herbeizuführen,[2]) aber dies ist so wenig wahr, daß vielmehr das Leben nur durch die Aussicht auf den möglichen freiwilligen Austritt aus demselben erträglich wird.[3]) Nur darum kann man dem Menschen Ergebung in den Weltlauf empfehlen, weil er denselben ja freiwillig über sich ergehen läßt, indem es ihm jederzeit freisteht, sich ihm zu entziehen.[4]) Der Selbstmord ist auch so wenig eine Auflehnung gegen den Willen des Schicksals und der Götter, daß man es im Gegenteil als eine Wohlthat derselben bezeichnen kann, den Menschen einen solchen Ausweg gelassen zu haben.[5]) Gerade hierin ist die Entschuldigung der Götter dafür zu finden, daß sie sogar den Guten soviel Leiden auferlegt haben.[6]) Sie haben es dem Menschen insofern sehr leicht gemacht, als ihm, der nur auf Einem Wege in die Welt hineinkommt, zum Hinausgehen unzählige offen stehen.[7]) Es ist schimpflich, eine Feigheit, von der Gnade der Götter den Tod zu erflehen, den wir uns so leicht selbst bereiten können.[8]) Es ist feige den Tod abzuwarten[9]) oder gar noch vom Leben etwas zu hoffen, wo unsre eigne Hand uns aller Leiden entheben kann.[10]) Auf jegliche Weise ist es uns erlaubt und geboten, unser Leben abzukürzen. Seneca kennt keine verächtliche Todesart, die beste ist in jedem Falle die, welche uns am schnellsten von unsern Leiden befreit.[11]) Unendlich bequem ist es uns gemacht, eine jede Ader, ruft er einmal begeistert aus, ist der Weg zur Freiheit.[12]) Denn der Selbstmord ist es, der, um mit Epikur zu reden, die Notwendigkeit, der wir unterthan sind, für uns zur Freiheit macht.[13])

Steht es uns aber denn nun unter allen Umständen frei, diesem Leben ein Ende zu machen? Da alles auf unsre Glückseligkeit ankommt und der Tote jedenfalls glücklicher ist als der Lebende, so wird die konsequente Antwort bejahend lauten müssen. In der That sagt auch Seneca einmal, daß man zum Selbstmord keine sehr wichtigen Gründe zu haben brauche, da uns keine sehr wichtigen im Leben zurückhalten.[14]) Er billigt selbst den nur durch eine unbedeutende Verletzung veranlaßten Selbstmord des Zeno,[15]) denn sobald etwas das Leben störe oder auch nur die Aussicht

---

[1]) ep. 17, 9.
[2]) ep. 70, 14.
[3]) ep. 24, 24; 70, 15. — ad Marc. 20, 2.
[4]) ep. 12, 10.
[5]) ib.
[6]) de provid. 6, 7. — de ira II, 28.
[7]) ep. 70, 14. — ep. 12, 10. — ep. 117, 23. — de provid. 6, 7—9.
[8]) ep. 117, 22.
[9]) ep. 117, 23.
[10]) ep. 70, 6 ff.
[11]) ib. §§ 12 ff.
[12]) de ira III, 22.
[13]) ep. 12, 10: malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est.
[14]) ep. 77, 4.
[15]) ep. 104, 21.

auf eine ſolche Störung vorhanden ſei, dürfe man ſich töten.[1]) Er erwähnt, wie Marcellinus ſich wegen einer nicht unheilbaren Krankheit getötet, und erzählt dabei von dem Zureden eines Stoikers, der jenem Leben wie Tod als etwas ganz Indifferentes hinſtellte und behauptete, man könne recht gut das Leben aus bloßem Ekel an deſſen Einförmigkeit verlaſſen,[2]) was mit Senecas eigner Anſicht vollkommen übereinſtimmte.[3]) Er hebt ausdrücklich hervor, wie weder die Rückſicht auf Freunde noch auf das Vaterland uns abhalten könne, uns den Tod zu geben.[4]) Noch viel weniger natürlich das Gerede der Menſchen, die, wie zum Beiſpiel in dem Falle des Epikureers Diodor, unſre That vielleicht ungerechtfertigt finden, denn der Menſch ſelbſt iſt doch der beſte Richter über das, was zu ſeinem Glücke dient.[5]) Ja er will durchaus nichts davon wiſſen, daß es Pflichten geben könne, die uns im Leben zurückhalten, denn das Sterbenkönnen iſt auch eine Pflicht.[6])

Zuweilen iſt der Philoſoph aber doch bemüht, die Gründe, die uns zum Selbſtmord führen können, näher zu präziſieren. Es kommt darauf an, ſagt er einmal, wo du leben ſollſt, mit wem, wie du leben ſollſt und was thuend.[7]) Jedenfalls iſt dasjenige Leben zu fliehen, das keins mehr iſt; wo nicht mehr das Gut- ſondern nur das Längerleben in Frage kommt.[8]) Ja, wir ſind verpflichtet, uns ſchon früher zu töten, ehe wir in eine ſolche Lage wirklich geraten, wenn wir vorausſehen, daß wir im Falle des wirklichen Eintretens wahrſcheinlich nicht mehr im ſtande ſein werden, uns zum Sterben entſchließen zu können, wie zum Beiſpiel bei dem Ausbruche einer Geiſteskrankheit.[9])

Das, was uns in eine ſolche Lage zu verſetzen vermag, kann teils phyſiſcher, teils ſittlicher Natur ſein. Phyſiſche Gründe ſind Schmerz (es iſt Narrheit nur für den Schmerz zu leben),[10]) Krankheit,[11]) Alter,[12]) Mangel.[13])

Sittliche: wenn wir gezwungen werden zu thun, was unſrer unwürdig iſt, wenn wir zu ſchimpflichen Handlungen genötigt werden, wie jener lakoniſche Knabe,[14]) der in Gefangenſchaft geraten ſich lieber den Kopf an der Wand zerſtieß, als daß er ſeinem Herrn einen niedrigen Dienſt geleiſtet hätte, oder unſre Freiheit zu verlieren im Begriff ſind,

---

[1]) ep. 70, 4.
[2]) ep. 77, 5 ff.
[3]) ib. — ep. 24, 26. — ad Marc. 6.
[4]) ep. 77, 17.
[5]) de v. b. cap. 19. — ep. 70, 12.
[6]) ep. 77, 19: „Sed ego inquit, vivere volo, qui multa honeste facio. invitus relinquo officia vitae, quibus fideliter et industrie fungor.“ Quid? tu nescis unum esse ex vitae officiis et mori? nullum officium relinquis. non enim certus numerus, quem debeas explere, finitur.
[7]) ep. 70, 5.
[8]) ep. 58, 33. — ep. 70, 6. — ep. 101, 15. — de tr. a. 5, 5.
[9]) ep. 58, 34.
[10]) ib. § 37.
[11]) ib. § 36.
[12]) ep. 58, 36.
[13]) ep. 110, 19.
[14]) *ep. 77, 14.*

wie Cato,[1]) oder Metellus Scipio.[2]) So hat er nicht Worte genug des Tadels und der Verachtung für Decimus Brutus, der selbst unter der Herrschaft eines Antonius noch weiter leben wollte, er wäre dessen wert gewesen, meint Seneca.[3]) Er hebt hervor, wie man zum Selbstmorde keinen großen Geist brauche, wie die Niedrigsten dazu im stande seien,[4]) wie gerade zu jener Zeit die Leute dazu sich drängten.[5])

Andrerseits kann aber Seneca nicht verkennen, daß diese so gepriesene Bereitwilligkeit zum Tode auch in einen Fehler ausarten kann, daß das confugere ad mortem ebenso tadelnswert sein könne, wie das fugere mortem.[6]) Er geißelt im Widerspruch mit seinen eignen Äußerungen die Leidenschaft, die gerade in seinen Tagen so um sich gegriffen, die blasierte Sucht zu sterben nur aus Überdruß am Leben.[7]) Er wiederholt die Vorwürfe Epikurs, der es lächerlich gefunden hatte, aus Furcht vor einer Todesart sich selbst eine andre auf den Hals zu ziehen.[8]) Er tadelt sogar das Verfahren, das damals in Rom gäng und gäbe war, daß man dem drohenden Zorne des Imperators oder seiner Kreaturen durch einen freiwilligen Tod zuvorzukommen suchte.[9]) Er fragt, ob man denn dem Henker sein trauriges Amt mißgönne, oder ob man dem Tyrannen großmütig den Vorwurf der Grausamkeit abnehmen wolle,[10]) was er selber freilich bekanntlich ebensowenig vermieden hat, wie die andern.

Aber er bleibt sich darin nicht konsequent. In demselben Atem erzählt er, wie der angeklagte Drusus Libo, trotzdem ihm seine Verwandte Scribonia das durchaus treffende Wort entgegenwirft, warum er denn die Geschäfte andrer besorgen wolle, sich dennoch selbst getötet, und billigt dies aus dem Grunde, weil, wenn er noch einen oder zwei Tage in Erwartung des Todes gelebt hätte, er doch nur seinem Henker gelebt haben würde.[11]) Damit widerspricht er sich selber. Ebenso preist er gegen Marcia den freiwilligen Tod ihres Vaters Cremutius Cordus, durch welchen derselbe trotz der Bitten und Bemühungen seiner Tochter dem Hasse Sejans sich entzog.[12]) Überhaupt, meint er, sei man dazu berechtigt, sich dem Tode von fremder Hand durch Selbstmord zu entziehen, wenn der letztere weniger schmerzhaft sei.[13])

Wie kann dies aber gerade der Stoiker sagen, für den der Schmerz doch nur etwas Indifferentes ist, über das er sich wegsetzen kann und muß, wenn höhere Interessen dies verlangen? In der That kommt dem Seneca dies Bedenken auch zuweilen. Er erklärt denn auch, es sei gleich unstatthaft, lediglich aus Furcht vor dem Tode den Schmerz weiter zu

[1]) ep. 24, 6 ff.; 82, 12; 104, 30 ff. — de const. cap. 2.
[2]) ep. 24, 9 ff.
[3]) ep. 82, 12.
[4]) ep. 70, 19.
[5]) ep. 24, 25.
[6]) ep. 98, 16.
[7]) ep. 24, 25 (ep. 30, 15).
[8]) ib. §§ 22, 23.
[9]) ep. 70, 7 ff., vgl Nat. qu. IV praef. 17.
[10]) ib. § 8.
[11]) ep. 70, 10.
[12]) ad Marc. 1, 2; 20, 2; 22, 5—8; 26, 3.
[13]) ep. 70, 24 u. 28, § 11.

dulden, wie aus Furcht vor dem Schmerz sich zu töten. [1]) Ebenso spricht er sich dagegen aus, wenn man wegen der Beschwerden des Greisenalters aus dem Leben scheiden wolle, falls uns keine unheilbare Krankheit drücke [2]) und das Alter unsre körperliche und geistige Integrität nicht antaste. [3])

Ja, selbst der Gedanke ist ihm nicht fremd, daß der Mensch beim Sterben nicht nur auf seine eigne Glückseligkeit Rücksicht zu nehmen hat, und er kommt so der Formulierung des Musonius Rufus, welcher als den allein maßgebenden Gesichtspunkt für die Entscheidung dieser Frage aufstellt, daß der Mensch in solchem Falle sich zu fragen habe, ob sein Leben oder sein Tod den andern mehr nütze, [4]) wenigstens nahe. Im Gegensatz zu andern Äußerungen hebt er hervor, daß es zuweilen nicht nur tapferer sei, zu leben, sondern auch Pflicht, insofern wir andern dadurch nützlich sein könnten. [5]) Er erwähnt, wie er selber als Jüngling, von Krankheiten gequält, mit dem Gedanken umgegangen sei, sich zu töten, aber dies unterlassen habe in Rücksicht auf seinen Vater, der seinen Tod nicht mit Fassung hätte ertragen können. [6]) Die Rücksicht auf Freunde oder die Gattin muß uns bewegen, länger im Leben zu verweilen und selbst den schon fliehenden Geist wieder zurückzurufen. Ja man ist sogar verpflichtet, alles was zum Tode führen könnte, ängstlich zu meiden, sich für die Seinen zu erhalten und um ihretwillen selbst die Beschwerden des Greisenalters freudig zu ertragen, wie er selber dies um seiner Gattin Paulina willen thue. [7]) Man sieht, der Gedanke, daß das Selbstbestimmungsrecht über unser Leben eine Schranke finden müsse an unsern Pflichten, nicht gegen die Götter, wie Plato will, sondern gegen die andern, ist auch Seneca nicht fremd, aber er begegnet uns doch nur selten und dies mit gutem Grunde, denn wie stände es mit der Wahrheit jenes Satzes, der allein dem Sterblichen den letzten Weg dem Unglück zu entrinnen offen zu halten scheint, des so oft wiederholten Satzes, daß das Leben niemanden hält, wenn es wirklich Pflichten gibt, die uns das freiwillige Scheiden verbieten und sich so zeigt, daß, was der Stoiker niemals zugeben kann und auch wohl vor dem Weisen von Königsberg niemand klar gesehen hat, sittliches Handeln und Glück des Menschen keineswegs immer zusammen-, sondern zuweilen auseinanderfallen? Die wahre Meinung des Philosophen tönt uns vielmehr entgegen aus jenem Chorgesang des „Agamemnon", der trotzerfüllt jede Rücksicht, selbst die altgewohnte Ehrfurcht gegen die Götter weit von sich zu werfen scheint:

„Welch verführerisch Unheil wurdest den Menschen du,
Grausamer Lebensdrang! [8]) während dem Elend doch

---

[1]) ep. 58, 36. — ep. 98, 16—18.
[2]) ep. 58, 36.
[3]) ib. § 35.
[4]) Stob. Floril. 7, 24.
[5]) ep. 104, 3: cum bono viro vivendum sit, non quamdiu iuvat, sed quamdiu oportet. — ep. 98, 15: Nam ipse vitae plenus est, cui adici nihil desiderat sua causa, sed eorum, quibus utilis est. — 16: Quidni exeat, si nemo iam uti eo poterit? — Nat. qu. IV praef. § 17.
[6]) ep. 78, 2.
[7]) ep. 104, 3 ff.
[8]) *Vgl. ep. 101, 15*: excutienda vitae cupido est.

Offen der Ausweg und rettender Tod uns winkt,
Der zum ſtillen Port ewiger Ruh uns führt.
Den rührt nicht mehr auf des machtberaubten
Geſchickes Wirbelwind noch des launenhaften
Donnerers Blitzſtrahl.
Jenen Frieden ſchreckt nicht mehr der Bürger
Zwiſt und nicht der dräuende Zorn des Siegers,
Nicht aufſchäumendes Meer, durchwühlt vom Sturme,
Nicht wildtoſende Schlacht noch Staubeswolken,
Kündend das Nahn barbariſcher Reiterſcharen,
Nicht der Fall der Stadt — und mit ihr des Volkes —,
Deren Zinnen feindliche Glut verwüſtet,
Noch entfeſſelte Kriegswut.
Jedwede Knechtſchaft bricht wankelmüt'ger Götter
Stolzer Verächter,
Der des Acherons Flut, der den traurigen Styx ſelbſt
Ohne Trauer ſieht und es wagt ein Ziel dem
Leben zu ſetzen, Königen gleich wird, Göttern wird gleich er ſein.
O welch Elend iſt's,
Nicht ſterben können!"

Der Tod kein Übel.

Aber bringt dieſer Verſuch, dem Leiden des Lebens zu entrinnen, nicht gerade das ſchlimmſte aller Übel über uns, welches wenigſtens die meiſten als ſolches fürchten, den Tod? Eben dieſe Furcht vor dem Tode iſt es, welche Seneca nicht oft und nicht nachdrücklich genug bekämpfen kann. Geſetzt der Tod wäre ein Übel, ſo wäre er doch ſicherlich eins, das nicht nur mich allein, ſondern einen jeden Menſchen überhaupt trifft. Da alles ihm unterworfen iſt, iſt er alſo nichts Ungerechtes, nichts was uns erbittern könnte, im Gegenteil iſt er dasjenige, was die Menſchen einander gleich macht.[1]) Der Tod iſt das allgemeine Los des menſchlichen Geſchlechtes,[2]) unter der Bedingung, einmal zu ſterben, haben wir das Leben überhaupt empfangen.[3]) Und nicht nur die Menſchen, alles, was es gibt, iſt der Veränderung, iſt dem Tode unterworfen. Alles, was iſt, wird geboren, entwickelt ſich, ſtirbt oder, richtiger geſagt, löſt ſich in ein andres auf.[4]) Muß doch nach ſtoiſcher Lehre ſelbſt dieſe ganze Welt nach dem Ablauf jeder Periode einmal untergehen, und da wollen wir über den Tod des einzelnen noch klagen?[5])

Aber iſt denn der Tod überhaupt ein Übel? Seneca geſteht zu, daß die Furcht vor dem Tode etwas Natürliches ſei, da die Natur einem jeden Weſen den Trieb der Selbſterhaltung eingepflanzt habe.[6])

Ja, er wendet ſich ſelbſt gegen Zeno, das Haupt der Schule, der die Irrelevanz des Todes darthun wollte durch folgenden Schluß: Kein Übel iſt ruhmvoll, der Tod aber iſt etwas Ruhmvolles, alſo iſt der Tod

---

[1]) Nat. qu. II, 59, 4. — ep. 99, 9. — ep. 91, 12 u. 15.
[2]) ad Helv. 13, 2. — ad Polyb. 9, 2. — ib. 11, 3. — ep. 99, 8. — ep. 123, 16. — ep. 18, 6. — ep. 77, 12.
[3]) ad Polyb. 10, 10. — ad Marc. 10, 5. — de tr. a. 11, 6. — ep. 30, 11.
[4]) ep. 71, 12. — ep. 36, 10 ff. — Nat. qu. VI, 2, 6.
[5]) ad Polyb. 1, 2.
[6]) ep. 36, 8.

kein Übel. Denn nicht jeder Tod sei ruhmvoll, sondern nur derjenige, welcher tapfer ertragen würde, so sei wohl der eines Cato ruhmvoll, nicht aber der eines Decimus Brutus.[1])

An sich sei der Tod weder ein Gut noch ein Übel, er gehöre zu den Dingen, welche die Stoiker als indifferent bezeichnen. Aber auch unter diesen indifferenten Dingen bestehe noch ein gewisser Gradunterschied, so sei auch der Tod nicht etwas so Gleichgültiges, wie zum Beispiel die Anzahl der Kopfhaare eines Menschen, vielmehr habe er den Schein eines Übels an sich, weil er uns vieler Güter zu berauben scheint und uns von dem, was wir kennen, wegführt zu dem, was wir nicht kennen. Also muß der Geist gelehrt werden sich gegen die Furcht vor dem Tode, die einmal etwas Unvermeidliches ist, zu stählen. Dies wird aber nur dann gelingen, wenn er überzeugt ist, daß der Tod kein Übel, sondern etwas Gleichgültiges sei.[2]) Warum sollte auch ein Vernünftiger etwas fürchten, vor dem Kinder und Thoren keine Furcht haben?[3])

Liegt der Furcht vor dem Tode irgend etwas Objektives zu Grunde? Keiner, der ihn fürchtet, hat ihn kennen gelernt, er urteilt also nicht nach Erfahrung, sondern nach seinen Gedanken,[4]) wie ja denn überhaupt — so nimmt Seneca den bekannten Ausspruch Epiktets schon vorweg — meist nicht die Dinge, sondern unsre Meinung von ihnen uns zu schaffen macht.[5]) Auch könnte uns ja schon der Gedanke trösten, daß wenn der Tod ein wirkliches Übel wäre, er jedenfalls eins ist, das uns nur einmal treffen kann.[6])

Man pflegt gewöhnlich den Tod als etwas Schmerzhaftes zu betrachten. Aber Schmerzen können wir nur empfinden, solange wir sind, solange *wir* sind, ist aber auch der Tod noch nicht da und wenn der Tod da ist, sind *wir* nicht mehr.[7]) Man kann aber einwenden, es sei doch jedenfalls nicht gleichgültig, wann uns der Tod treffe, ob er uns im müden Greisenalter oder in blühender Jugend dahinraffe und uns so hindere, unser Leben zu vollenden. Aber kein Leben ist unvollendet, wenn es nur der Tugend gewidmet gewesen ist. Wo man immer aufhören möge, wenn man gut aufhört, so ist das Leben ein Ganzes. Wie bei einem Schauspiel, so kommt es auch beim Leben nicht darauf an, wie lange, sondern nur darauf, wie gut es gespielt worden ist.

Was liegt daran, wie früh du von dort weggehst, von wo du doch einmal weggehen mußt? Weist doch die Natur uns nicht darauf hin, lange, sondern darauf hin, genug zu leben, denn um lange zu leben, bedarf man des Schicksals, um genug, des Geistes.[8]) Auch stirbt niemand früher als ihm bestimmt ist, daher verliert der, welcher früh stirbt, nichts

---

[1]) ep. 82, 15, s. oben S. 83.
[2]) ep. 82, 9—24. — ep. 75, 17.
[3]) ep. 36, 12.
[4]) ep. 90, 19—21. — ep. 30, 17.
[5]) ep. 13, 4: opinione saepius quam re laboramus.
[6]) ep. 94, 7: saepe in morte, quam pati lex est, magnum esse solatium, quod ad neminem redit.
[7]) ep. 4, 3. — ep. 30, 6.
[8]) *ep. 77, 4 u. 20.* — ep. 93, 2 ff. — ep. 32, 3—5.

von seinem Leben, denn was er zurückläßt, ist ja nur fremdes, nicht eignes Leben.[1])

Wenn wir jemanden beklagen, der in der Jugend stirbt, so sollten wir bedenken, wie vielen Leiden derselbe dadurch wahrscheinlich entronnen ist.[2]) Weil der Tod uns jeden Augenblick treffen kann,[3]) darum müssen wir auch jeden Augenblick auf ihn gefaßt sein.

Wir müssen täglich mit dem Leben abschließen, nicht immer spem inchoare longam, wie Horaz sagt, da dies uns verleitet das Leben allzuhoch zu schätzen und den Tod zu fürchten.[4]) Deshalb wiederholt Seneca fortwährend die Vorschrift Epikurs: Denke an deinen Tod.[5]) Ist ja doch das ganze Leben eine beständige Anmahnung zum Sterben.[6]) Oder wie Senecas Freund Lucilius sagt: Der wirkliche Tod ist nicht der einzige, sondern nur der letzte Tod.[7]) Wir sterben täglich.[8])

Wie unser Leben eine beständige Anleitung dazu sein soll, daß wir schön, d. h. gern sterben,[9]) so ist es ein schlechtes Zeichen für den Menschen, wenn er den Tod fürchtet,[10]) es ist dies das Zeichen eines Feigen und Charakterlosen, wie Mäcenas ein solcher war, der lieber unter Schmerzen, ja selbst am Kreuze leben als sterben wollte.[11]) Mit Recht kann man einen solchen Menschen fragen: Ist es denn ein so schreckliches Ding zu sterben? Ist es doch im Gegenteil gerade eine große Wohlthat der Natur, daß sie uns den Tod gegeben hat.[12])

Wie der ein Feiger ist, der den Tod fürchtet, so kann man andrerseits fragen: was soll der fürchten, der den Tod nicht fürchtet? Überwinde die Todesfurcht und du hast das Schicksal überwunden.[13])

Nein, der Tod ist kein Übel, aber das Ende von vielen,[14]) der Hafen, in dem wir froh sein müssen, nach langer stürmischer Fahrt endlich landen zu können.[15])

Dies also ist das melancholische Resultat dieser stoischen Philosophie. Sie hat es versucht, ein unfehlbares Mittel zum Glücklichsein ausfindig zu machen, indem sie nichts für wertvoll erklärte als die Tugend und die Erlangung derselben ganz in die eigne Hand des Menschen legte. Aber sie selbst hat, wie wir gesehen haben, keine dieser beiden Be-

[1]) ep. 69, 6.
[2]) ad Marc. cap. 20 u. 22. — ad Polyb. 4, 4.
[3]) ep. 49, 11. — Nat. qu. VI, 2, 6; II, 59, 9. — ep. 17, 6. — ep. 63, 14 u. 15. — ad Marc. 11, 3.
[4]) ep. 99, 31. — ep. 101, 7.
[5]) ep. 26, 8. — ep. 114, 27. — ep. 99, 9. — ep. 30, 18. — ep. 70, 18. — Nat. qu. VI, 32, 6.
[6]) ep. 120, 17.
[7]) ep. 24, 19—21. — ep. 58, 3.
[8]) ep. 1, 2. — ep. 4, 9. — ep. 120, 17 u. 18. — ad Polyb. 11, 2.
[9]) ep. 61, 2.
[10]) de tr. a. 11, 4.
[11]) ep. 101, 3.
[12]) ep. 24, 11.
[13]) ad Helv. 13, 2. — ep. 90, 21: non sumus in ullius potestate, cum mors in nostra potestate sit. — ep. 26, 4. — Nat. qu. II, 59, 3. — ib. VI, 32, 4. — ep. 78, 5. — ad Marc. 20, 1.
[14]) ep. 91, 21.
[15]) ep. 70, 3. — ad Polyb. 9, 7.

hauptungen aufrecht erhalten können und so bleibt es schließlich dabei, daß der Sterbliche ein von den Göttern oder der Natur abhängiges und damit allen möglichen Zufällen ausgesetztes Wesen und nur Eines in seiner Gewalt ist: voll Trotz aus diesem Leben zu scheiden.

Fortdauer nach dem Tode.

Aber ist denn der Tod wirklich das Ende von allem? Kommt hinter ihm nichts mehr, was uns zu Furcht oder Hoffnung Anlaß gäbe?

Es ist ein Ausdruck der von uns hervorgehobenen Mittelstellung des stoischen Systems, daß die Anhänger desselben in bezug auf diese Kardinalfrage menschlichen Denkens, hinsichtlich deren die Ansichten Platos und Epikurs einander schroff gegenüberstehen, unter sich keineswegs einig waren.

Während die einen, wie Cleanthes,[1]) allen Seelen eine gewisse Unsterblichkeit und zwar bis zum Ende der jedesmaligen Weltperiode zuschrieben, beschränkten andre die Zeit[2]) dieses Fortlebens, noch andre, wie Chrysipp,[3]) die nur die Weisen dieses Vorzuges für würdig erachteten, die Zahl der desselben Teilhaftigen. Wieder andre, wie Karneades[4]) und Panätius,[5]) stellten es als mehr oder weniger wahrscheinlich hin, daß die Seele mit dem Tode des Menschen sich wie der Leib in die Elemente auflöse.

Charakteristisch für die materialistische Anschauung der Stoiker ist eine sonderbare, von Seneca angeführte Ansicht. Nach dieser kann die Seele desjenigen, der durch den Sturz einer großen Masse auf ihn zerdrückt wird, keinen freien Ausweg finden und wird gewissermaßen erstickt.[6]) Seneca führt nun freilich dagegen an, die Seele sei ein so feiner Hauch, daß sie überall hindurch könne und daher um einen Ausweg nicht verlegen zu sein brauche, aber gerade diese Einwendung beweist, daß er selbst so wenig wie seine Schule von einer Anschauung, welcher die Seele wie alles übrige etwas Materielles war, sich losmachen konnte. Nicht unberechtigt ist allerdings seine Bemerkung, daß, wenn die Seele überhaupt den Leib überdauern könnte, sie dazu auch unter allen Umständen im stande sein müßte.[7])

Ob aber die Seele wirklich den Leib überdauere oder nicht, darüber ist sich Seneca keineswegs so klar, wie man gewöhnlich annimmt.[8])

Wie Cicero in den Tuskulanen, so faßt Seneca in der Regel, wenn er auf den Tod zu sprechen kommt, beide mögliche Fälle, daß derselbe das Ende unsres Daseins überhaupt sei und daß er dies nicht sei, gleichzeitig ins Auge, ohne sich für einen von beiden zu entscheiden, und sucht nur nachzuweisen, daß in keinem der beiden Fälle, ob der Tod uns nun vernichtet oder versetzt, wie die stehende Formel lautet, wir Anlaß zur Besorgnis haben.[9])

[1]) Diog. Laert. VIII, 156.
[2]) Euseb. praep. ev. XV, 20, 3.
[3]) Diog. Laert. VIII, 156.
[4]) Sext. Math. 139—42. — Cicero N. D. II, 13. 32—37. — Academ. II, 39, 124.
[5]) Cicero: Tusc. I, 18, 42.
[6]) ep. 57, 7.
[7]) ib. § 9: nulla immortalitas cum exceptione est nec quicquam noxium aeterno est.
[8]) Zeller: Gesch. d. gr. Phil. III S. 202 Anm. 1.
[9]) *ep. 4, 3.* — ep. 65, 24. — de provid. 6, 6. — ad Polyb. 5, 1; 9, 2 ff.

Nicht als Beweis für die Unsterblichkeit braucht es gedeutet zu werden, wenn Seneca auf die Natur im allgemeinen hinweist, in welcher ja kein Ding zerstört werde, sondern nur sich verwandele und in ein andres übergehe.[1]) Denn das ist ja richtig, daß auch wir nicht plötzlich aus der Welt verschwinden können, aber die Frage, auf die es ankommt, ist eben die, ob bei der dann stattfindenden Umwandlung die Einheit unsers Selbstbewußtseins erhalten bleibt. Zwar schließt sich einmal an eine solche Betrachtung der Ausruf: Wiederum wird kommen der Tag, der uns zum Lichte zurückführt, den viele von sich weisen würden, wenn er sie nicht ohne Bewußtsein ihres früheren Zustandes zurückbringen würde![2]) aber gerade die Fassung dieses Ausrufes beweist, daß hier nicht die eigentliche Unsterblichkeit gemeint ist, sondern nur das Wiederaufleben in einer späteren Weltperiode, in der nach stoischer Auffassung alles Dagewesene sich wiederholen soll.

„Vielleicht," sagt er einmal bei dem Tode eines Bekannten, „vielleicht, wenn die Weisen recht haben und uns nach dem Tode irgend ein Ort aufnimmt, ist der, den wir vernichtet glauben, uns nur vorangeschickt." [3])

„Wenn uns nach dem Tode noch Gefühl und Bewußtsein innewohnt," so tröstet er den Polybius über den Tod seines Bruders, „dann ist der jetzige Zustand des Verstorbenen jedenfalls ein glücklicherer als der frühere war." [4])

Auch der Weise äußert sich nach ihm bei seinem Tode ungewiß, wenngleich er die Hoffnung ausspricht, zu den Göttern zu gelangen.[5]) Er selber führt als Argument für die Unsterblichkeit einmal den consensus gentium an.[6]) Ein andermal erwähnt er die Meinungen großer Männer, welche uns nach dem Tode einen sehr angenehmen Zustand mehr in Aussicht stellten, als einen Beweis dafür gäben, und wie er selber diesem schönen Traume sich zuweilen hingebe. [7])

In demselben Briefe, zu dessen Beginn er jene Meinungen als mehr tröstliche als beweiskräftige hingestellt hat, findet sich eine Ausmalung des Zustandes nach dem Tode, in welcher dieser dem jetzigen Leben, das nur als Vorbereitung auf jenen dienen soll, wie dem Dunkel das Licht, wie dem Kerker die Freiheit, wie der Himmel der Erde gegenübergestellt wird.[8]) In gleicher Weise schildert er dem Polybius den Zustand seines Bruders, der, falls er durch den Tod nicht vernichtet sei, vom Himmel aus glückselig auf die Erde herniederschaue.[9]) In gleicher Weise malt er der Marcia das überirdische Leben ihres Sohnes aus, von dem nur die Hülle im Grabe liege, während er selbst, nachdem er zuvor eine kurze Läuterung durchgemacht, im Himmel bei Scipio und Cato und seinem Großvater Cremutius Cordus verweile,[10]) wobei freilich

[1]) ep. 71, 13. — ep. 36, 11.
[2]) ep. 36, 10.
[3]) ep. 63, 16.
[4]) ad Polyb. 9, 3. — vgl. ep. 76, 25. - ep. 65, 4: nusquam tam anguste ero.
[5]) ep. 93, 10.
[6]) ep. 117, 6. — vgl. de tr. a. 14, 8.
[7]) ep. 102, 1.
[8]) ep. 102, 22 ff.
[9]) ad Polyb. 9, 3 ff.
[10]) *ad Marc. cap.* 25 u. 26.

die Möglichkeit angedeutet wird, daß jene glückseligen ewigen Seelen am Schlusse der Weltperiode doch noch der Vernichtung anheimfallen.[1])

An andern Stellen spricht er es als seine Überzeugung aus, daß Scipio wegen seiner Mäßigung und Frömmigkeit wohl in den Himmel zurückgekehrt sei, aus dem er stamme,[2]) sowie, daß den Sokrates der „vergiftete Kelch" vom Kerker in den Himmel entrückt habe,[3]) was wohl in dem Sinne Chrysipps zu verstehen ist, daß nur die Weisen und Tugendhaften der Unsterblichkeit teilhaftig werden.

Kurz, wie man sieht, überall Hypothesen, Hoffnungen, Schwanken zwischen verschiedenen Möglichkeiten, von der ruhigen Zuversicht, welche nicht nur dem Christen die Auferstehung des Erlösers, sondern auch einem Plato seine philosophische Überzeugung gibt, keine Spur.

Es ist wahr, in manchen Schilderungen des Lebens nach dem Tode finden sich Anklänge an christliche Vorstellungen, aber keiner, der sich nicht anders als nur aus einer Anlehnung an solche erklären ließe.

So ist die Anschauung, daß die Seele den Leib als einen Kerker betrachtet und den Tag herbeisehnt, der sie aus diesem Leben der Finsternis, in welchen ihr jede klare Erkenntnis unmöglich gemacht ist, in ein Reich des Lichtes führt, nicht nur christlich, sondern ebenso pythagoreisch-platonisch. So findet die Vorstellung, daß ausgezeichnete Sterbliche nach ihrem Tode in den Himmel erhoben werden, nicht nur in der Vergötterung der römischen Kaiser — man denke z. B. an das horazische serus in coelum redeas — ihre Analogie, sondern wird auch unter andern schon von Cicero im sechsten Buche der Republik ausgesprochen, und zwar auch hier mit ausdrücklicher Anwendung auf den älteren Scipio, der seinem Namensvetter, dem Ämilianus, das gleiche Los voraussagt, das ihm und noch manchem andern, wie z. B. seinem Vater Ämilius Paullus, zu teil geworden.[4])

Bemerkenswert ist ferner, daß Seneca eine Unsterblichkeit nur für die Guten, nicht aber für die Schlechten zu kennen scheint. Zwar hat man darauf aufmerksam gemacht,[5]) wie er einmal den consensus gentium dafür anführe, daß den Bösen in der Unterwelt Strafen erwarten,[6]) aber er betont wiederholt, daß das zukünftige Leben als ein vom Körper gelöstes in jedem Falle ein glücklicheres als das jetzige sein werde[7]) und die mythischen Erzählungen von den Qualen im Tartarus verwirft er mit den Epikureern als Fabeln, da die Toten nichts mehr fühlen.[8]) Aber auch der Guten Unsterblichkeit ist ihm, wie schon bemerkt, durchaus nicht über allen Zweifel erhaben. Ebenso möglich wie sie erscheint ihm auch der Fall, daß mit dem Tode alles aufhöre, und auch für diesen sucht er diejenigen, welche über ihre völlige Vernichtung jammern, zu

[1]) ib. 26, 7.
[2]) ep. 86, 1.
[3]) ep. 67, 7.
[4]) l. c. cap. 3 ff.
[5]) Zeller: Gesch. d. gr. Phil. Bd. III S. 202 Anm. 1.
[6]) ep. 117, 6. [7]) ep. 65, 4. — ep. 76, 25. — ad Polyb. 9, 3.
[8]) ep. 24, 18; 82, 12. — ad Marc. 19, 4. — vgl. ep. 92, 34: quid ad illum, qui nullus? (ob er bestattet werde oder nicht.) Vgl. fr. 28: post mortem *omnia finiuntur, etiam ipsa.*

uhigen. Sein Hauptargument ist dabei immer das epikureische, daß nach dem Tode ja in diesem Falle doch nicht schlimmer daran seien, sie es vor ihrer Geburt gewesen, und doch niemand darüber Klage ıre, daß er nicht vor seiner Geburt existiert habe.[1]) Eine große Seele rde auch in solchem Falle den Göttern willig gehorchen und sich ge= ſt wieder in die Elemente auflösen,[2]) nachdem sie zuvor noch dafür orgt, daß auch nach der Vernichtung ihrer Persönlichkeit etwas von übrigbleibe, das den Menschen nütze.[3])

Ja, es gibt Momente im Leben des Philosophen, da ihm diese lige Vernichtung, diese unerschütterliche Ruhe des Nichtseins wünschens= cter erscheint als die Verwirklichung jenes schönen Traumes. In jener ıen Trostschrift an Marcia, in der er ihr den seligen Zustand ihres hnes in den lebendigsten Farben schildert, findet sich kurz vorher ein hst begeisterter Hymnus auf das Nichtsein. Und diese selbe müde) sehnsuchtsvolle Stimmung, wie sie dem von einem wechselvollen ıen ermatteten Greise wohl ansteht, liegt über jenem Chorgesang der ıngenen Troerinnen ausgebreitet, in dem so viele der Anschauungen, wir kennen gelernt, einen klassischen, zuweilen hinreißenden Ausdruck ınden haben, in jenem Liede, das dem Inhalte wie der Zeit nach, in der entstanden, den Leser anmutet wie die Abendröte der antiken Dichtung.

„Ist's wahr? ist's Trug nur, ein Märchen für Furchtsame?
Wir lebten als Schatten noch, wenn unser Leib dahin?
Wenn liebend die Gattin die Augen dir zugedrückt,
Die Sonne dir strahlte im Leben zum letztenmal,
Die Totenurne schon deine Asche birgt,
Dann soll nur die Seele nicht mit bestattet sein,
Und weiter leben sollst du, o Ärmster, noch?
Oder stürben wir ganz und es bliebe kein Teil von uns
Zurück, wenn flüchtigen Hauches der Geist entfloh,
Im Nebelgewölk empor in die Lüfte stieg,
Den nackten Leichnam feurige Glut verzehrt?
Was nur im Aufgang, was nur im Niedergang
Die Sonne schaut, was immer mit blauer Flut
Bespült, bald stürmend, bald weichend, der Ocean,
Das alles entrafft der beflügelte Schritt der Zeit.
Gleich wie im Wirbel sich die Gestirne dreh'n,
Gleich wie im Flug der Sterne Königin
Herauf führt und hinab die Zeiten, wie
Der Mond sein Antlitz wechselt und erneut,
So eilen auch wir dem Verhängnis zu, wes Fuß
Berührt die Fluten des Totenstroms, der ist
Nirgend mehr fortan. Gleich wie vom Feuer der Rauch,
Kaum aufgestiegen, trüb' in der Luft verschwimmt,
Wie Wetterwolken kaum erst erschaut von uns
Auch schon zerteilt des stürmenden Nords Gewalt,
So wird der Hauch, der jetzt uns belebt, entfliehn.
Nach dem Tod kommt nichts mehr, selber der Tod ist nichts,
Dem flüchtgen Laufe winkt er als letztes Ziel.
Nicht hofft, ihr Gierigen, Furchtsame, bebt nicht mehr.
Du fragst, wo nach dem Tode du weilen wirst?
Dort, wo das Nichtgeborne ist.
Die Zeit verschlingt, die gier'ge, das Chaos uns,

[1]) ib. § 5: nec potest miser esse, qui nullus est. — ep. 54, 4 u. 5.
[2]) *ep. 71, 16.* [3]) ep. 102, 30.

Auf jeglichen Leib hat einmal der Tod ein Recht
Und schont auch der Seelen nicht. Tänaron und das Reich
Des finstern Königs und, der die Schwelle wahrt
Als Hüter, Cerberus, dem man nur fürchtend naht,
Sind leeres Gerede, nichtige Worte nur,
Ein Spuk, wie er manchmal uns ängstigt im Fiebertraum."

Schluß.

Jene tiefe Sehnsucht nach dem Nichtsein, wie sie uns aus jeder Zeile des eben mitgeteilten Gedichtes entgegenklingt, kontrastiert sie nicht seltsam mit der freudigen Erwartung eines Fortlebens nach dem Tode, wie sie uns sonst wohl im Munde des Philosophen begegnet ist? Kaum wäre es zu glauben, daß jener „christliche" Seneca, wie er der gewöhnlichen Vorstellung vorschwebt, und jener „gottlose Epikureer",[1]) aus dessen Feder dieser Chorgesang geflossen ist, wirklich eine und dieselbe Person sind, wären uns nicht unzweifelhafte Äußerungen des ersteren bekannt, welche mit dem, was der letztere auszusprechen sich nicht scheut, vortrefflich harmonieren. Diese wunderbare Thatsache aber kann als schlagender Beweis dafür dienen, daß bei Seneca die Philosophie Sache nicht des Kopfes, sondern des Herzens, nicht des objektiven Denkens, sondern der Stimmung war, und nur so wird es uns erklärlich, wie er sein Leben hindurch zwischen zwei entgegengesetzten Weltanschauungen hin und her schwanken konnte. Und ist Seneca in diesem Schwanken nicht ein Abbild des antiken Geistes überhaupt, der von Plato und Plotin bis Epikur und Demokrit alle möglichen Weltanschauungen durchmessen hat? Mochten einzelne noch so fest von dem Glauben an ein Fortleben nach dem Tode, an die Existenz einer jenseitigen Welt durchdrungen sein, dieser Glaube konnte sich dennoch nie der Massen bemächtigen, solange er nur auf dem unsichern Fundamente von Hoffnungen, Wünschen und Wahrscheinlichkeitsgründen ruhte. Erst dann konnte es jenem Glauben gelingen die Welt zu überwinden, als der Fall wirklich eintrat, den Seneca einmal bedingungsweise annimmt,[2]) daß jemand von den Toten wiederkam und die gehoffte und geglaubte Unsterblichkeit zur Gewißheit erhob. Jener Gewißheit und nicht seinen moralischen und metaphysischen Lehren, welche keineswegs sein Monopol bilden, hat das Christentum seine Erfolge zu danken gehabt, und nichts spricht vielleicht so gegen eine Berührung Senecas mit demselben, als der Umstand, daß er selber von dieser Gewißheit stets weit entfernt geblieben ist.

[1]) So wird in einer alten Ausgabe der Troerinnen der Verfasser dieses Chorgesanges bezeichnet. Einer der ersten italienischen Humanisten meinte, Seneca sei wohl von Sinnen gewesen, als er sich unterfing, die Unsterblichkeit der Seele in Zweifel zu ziehen.

[2]) ep. 30, 9: Plus, ut puto fidei haberet apud te, plus ponderis, si quis revixisset et in morte nihil mali esse narraret expertus.

G. Pätz'sche Buchdr. (Lippert & Co.), Naumburg a/S.

DE

L. ANNAEI SENECAE

QVAESTIONIBVS NATVRALIBVS

DISSERTATIO PHILOLOGA QVAM AD SVMMOS IN PHILOSOPHIA HONORES RITE IMPETRANDOS AMPLISSIMO IN VNIVERSITATE FRIDERICIA GVILELMIA RHENANA PHILOSOPHORVM ORDINI TRADITAM VNA CVM SENTENTIIS CONTROVERSIS DIE XXXI MENSIS IVLII ANNI MDCCCLXXXVI HORA X PVBLICE DEFENDET SCRIPTOR

GEORGIVS MVELLER
OLDENBVRGENSIS

BONNAE
TYPIS CAROLI GEORGI VNIVERS. TYPOGR.
MDCCCLXXXVI

FRANCISCO BVECHELER
RENARDO KEKVLÉ
HERMANNO VSENER

Ad propositas quaestiones instituendas praeter ea, quae iam publici iuris facta sunt, haec mihi praesto erant subsidia:

Ipse contuli

Senecae quaestionum naturalium codicem Berolinensem E, cuius aditum mihi patefecerat Diels. (Libri II capita 27—59, quae ipse conferre casu prohibitus sum, Gerckius meus perscrutatus est.)

Librum Wirceburgensem W, qui quod Bonnam missus est Usenero debeo.

Codicem Leidensem L. Renardus Mosen, bibliothecarius Oldenburgensis, benigne eum in usum meum a bibliotheca Leidensi expetiverat.

Codicem Bambergensem B, Buechelero rogante bibliothecae Bonnensi traditum.

Excerpta Vicentii ex Speculi exemplari, quod typis editum est Argentorati (1473—76), Oldenburgi adservato.

Praeterea Usenero gratificatus v. d. C. de Holzinger de codice Pragensi L 94 satis amplam materiam mihi commisit.

Signum! indicat variam lectionem librorum EB a Fickerto vel male enotatam vel omissam.

I. De Pragensi et Bambergensi codicibus.

De Senecae quaestionum naturalium codice Pragensi primus monuit Carolus Schenkl[1] et ex varia lectione, quam de 13 primis paragraphis enotatam cum codicis Bambergensis scriptura contulerat, similitudinem artiorem inter hos codices intercedere statuit. Cui viri doctissimi sententiae ut adstipulemur uberioris

[1] Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1863. Phil. Hist. Cl. XLIV p. 33 adn.

materiae comparatione commendatur. Et fortasse de ipso adfinitatis gradu iudicium ferre licebit.

Codex bibliothecae capituli metropolitani Pragensis L 94 continet praeter Senecae quaestiones Asclepium dialogum (cf. Apuleius ed. Goldbacher praef. pag. X) et tractatum philosophicum de anima, quem Nemesii versionem latinam esse ex excerptis ei commissis cognovit Usener. Postea in codice Bambergensi[1] una traditum cum naturalibus quaestionibus et Asclepio[2] Nemesii librum inveni. Sunt capita 1—41, sed ordine mutato et paucis omissis tradita; praeterea folia codicis 65 et 66 per errorem ante fol. 67 posita sunt.

Librum Pragensem Schenkl saeculo XI adscripsit, de Holzinger literarum formam similem esse eis exemplis adfirmat, quae ex codice Sangallensi 852 (Cic. ad Herenn. saec. XII) adfert E. Chatelain. (Paleogr. des mss. lat. pl. XVII). Denique Usener, quamquam ex paucis verbis delineatis rem diiudicare noluit, de saeculo XIII cogitavit.

Sed codicem B, postquam diu quo non dignus erat honore fructus est, saeculo XIII adscribamus necesse est[3]. Quod ut faciamus et genere et compendio scripturae suadetur et glossa marginali (cf. Fickert Prolegg. p. 48) mutilata a bibliopega (!): 'Anno] domini MCCLII istud princi[pium] sermonis optimum fuis[set] in vigilia epifanie ut (?) [?] tonitrua fulgura corus[ca] venti tempestates maxime [?]ebat (!) bertoldus frater minor[4]'.

---

[1] cf. R. Fickert Prolegg. in novam Senecae edit. Numburgi 1839. p. 48. Seneca ed. Fickert III praef. p. VI.

[2] Adnexa est: Epistula ypocratis ad antyochum regem de IIII temporibus anni. 'Scripsi tibi et temporum descriptiones, ut scias quibus temporibus quaeque appareant et quo uti et quid vitare — et per totum annum integram salutem habebis absque ullo auxilio medicorum'.

[3] Idem statuit Aem. Thomas post dissertationem 'Schedae criticae in Senecam rhetorem selectae' in sent. contr. I.

[4] Bertholdum Ratisbonensem, praedicatorem clarissimum († 1272) dici vidit Usener. Fortasse glossa respicit ad certum locum qui adhuc latet inter sermones eius latinos in bibliotheca Paulina Lipsiensi adservatos. Certe novisse illum Senecae scripta ex initio orationis germanice habitae elucet (cf. Ch. Kling Berthold des Franciskaners deutsche Predigten. Berlin 1824). 'Seneca der sprichet: diu rede, die du gehôrest heimlîch, diu sol bî dir begraben sîn'. (cf. De ben. V 21, 1 'querar tamen

Quam equidem ab ea manu adfirmaverim scriptam esse, qua quaestiones passim correctae sunt.

Codex Pragensis praebet quaestiones naturales binis columnis duodequinquagenarum linearum exaratas ex fol. 1r. ad. fol. 21r. col. 2. lin. 37. In codice B (constat quaternionibus plenis 8, tribus foliis) legitur Senecae liber ex folio 9r. ad folii 45r. lineam 26. Singulae paginae non divisae duodequadragenas lineas continent.

Iam comparemus inter se principia librorum a codicibus B et Pr tradita. Lib. I: 'Prologus Annee Senece Cordubensis in librum de naturalibus quaestionibus ad Lucilium' BPr. Libri II initium non nisi litera maiuscula O rubro colore adpicta (quibus tamen literis singulorum quoque capitum principia interdum indicantur) et spatio semilineae vacuo indicant BPr. Lib. III 'Prologus in libro tercio' Pr rubore adnotavit in vacua primae lineae parte; B tale spatium vacuum reliquit, qua re codicem Pr ex B exscriptum non esse probatur. Lib. IV 'Grandinem' litera maiuscula rubra G scriptum est in BPr.

Lib. V 'Incipit liber quartus' rubro colore scriptum exhibent BPr. Librum VI B non nisi litera P (in 'Pompeios') colore viridi picta signavit, Pr habet: 'liber V'. Praeterea in hoc codice per errorem ad verba VI 32 'Haec Lucili . . .' adscriptum est: 'liber VI' (sed rubor differre videbatur Holzingero a ceterarum inscriptionum colore). Denique in libri VII initio librarius uterque literis maioribus usus est coloratis, in fine scripsit: 'Lucii Annei (! cf. inscr. libri I) Seneae explicit'. Ceterum quae in B a manu recentissima adnotata sunt consilio praetermisi.

De lacunis maioribus haec dicenda sunt. Omiserunt illi codices omnia ex I 16, 4 'verecundia'— 17, 1 'Derideantur' et ex 17, 2 'poliremus' ad finem libri I. Sed inter verba 'verecundia' et 'Derideantur' in utroque codice exstat signum R, quod in Pr interpretatus est librarius in margine: 'require quod intermissum est'. Eadem verba leguntur et in B et in Pr post 'poliremus'. Praeterea libri III cap. 18 libro IVb[1] exeunti

---

cum eo, qui arcanum sermonem non continuerit'.) Tamen Pfeifferus hanc orationem videtur putare spuriam. Omisit eam in editione.

[1] Librum IV qui exstat in editionibus ex duobus confluxisse con-

adnexum est; ex verbo 'tota' (III 25, 6) ad finem libri IVa omnia omiserunt BPr. In codice Pr manus posterior supplevit post 'tota' 'efferantur' et addidit notam 'hic deficiunt fere tres carte'.

Iam aliquot variae lectionis exempla adferam: Ex prologo in librum I hoc modo sermo procedit in utroque codice: 'si nil aliud hoc certe sciam omnia angusta esse. Sed haec deinde. Nunc ut ad propositum veniam opus audi quid de ignibus philosophia (phylosophya Pr) velit quos aer transfusos agit'. Reliquis quoque locis, quos comparare inter se mihi licet, adeo congruunt B et Pr, ut satis esse videatur adnotare, quomodo discrepent. II 1, 1 'sublunaria' (supra 'nari' '⸗ limi' libr.) B 'sublu **[1] naria' Pr (p. ras. corr. libr.) 'siderum servat' (supra t parv. ras.) B! 'syderum servat' Pr 'firmiter creteque' B 'firmiter (supra er ⸗ e add.) creteque' Pr 'contextu' (u corr. ex a!) B 'contextu' Pr 'an in vices' B 'anni vices' Pr. § 2 'de agris' (i supra g scrips.) B 'de agis' Pr. § 3 'commotus' B 'cum motus' Pr 'fiat' B 'fiant' Pr 'in quo' B 'in qua' Pr. § 4 'et inaequalis' B 'an inaequalis' Pr. § 5 'terrae sit status' (s. l. '⸗ situs', quod ita scriptum est, ut et 'sinis' possit intellegi corr.) B 'terrae sit * sinis (ut in B et 'situs' legi potest) status' Pr 'subsederit' B 'consederit' Pr. In libri IV cap. 5, 1 exhibet Pr eandem quam B interpolationem 'ad lancem'. Lib. VI 17, 3 'apud asclepiodo. tum' (do ex de corr. corr. per d lineol. ducta est: đ) B 'apud asclepiad'. tum' (ū lineol. adrasa) Pr. Praeterea in huius libri cap. 26, 2 'multumque secum deferens limum' praebent BPr.

Denique comparabo libri VII paucos locos a Fickerto in libro Bambergensi neglectos cum Pragensis scriptura: VII 1, 3 'statim' BPr 'intensionis ac remissionis' BPr. § 4 'praeter consuetudinem evenit' BPr. § 5 'raro et insolite figura' BPr. § 6 'per igneos cursus' BPr. § 7 'et globata' BPr.

Iam videamus, quid ex his exemplis liceat colligere. Codices B et Pr praebent libros naturalium quaestionum lacunis eisdem haud parvis mutilatos, eodem modo audacissime interpolatos,

---

stat. Partem priorem, qua agitur de Nilo, vocant IVa, posteriorem de grandine IV b.

[1] * rasuram indicat.

per unum ordinem eisdem maxima ex parte notis discriptos. Quae recensio praeterea una cum Asclepio et Nemesii libro in utroque codice traditur. Itaque non solum cum Schenkelio codices similia tradere statuemus sed eruere conabimur alter ex altero an ambo de communi fluxerint fonte. Pragensem codicem ex Bambergensi non descriptum esse — sumamus enim quod quamquam non constat tamen ex toto codicis Pr statu verisimile fit, temporum rationem huic rei non plane contradicere — et inscriptione libri III in B omissa (v. supra p. 7) et toto corruptelarum genere evincitur. Nam talis error II 1, 2 aquis — agis — agris per alium ordinem (e. g : aquis — ags — agis) propagari vix potuit, quare in Pr priorem corruptelae gradum cognoscimus. Et sine dubio quae tradit B: II 1, 3 'commotus'; 'fiat'; 'in quo'; depravata sunt ex genuina scriptura quam Pr non mutavit. Dico 'non mutavit', nam ne Pragensem fontem alterius libri esse putemus ea re, si quid video, prohibemur, quod codicis B librarium, quem neglegentiorem iam paucis his quos adtulimus locis, deprehendimus, tam perspicue quae Pr II 1, 5 ('terrae sit • sinis status') et II 1, 1 ('sublu••naria') forma minus dilucida tradidit verisimile non est disposuisse. Sed optime res se habet, si in communi utriusque codicis fonte variam lectionem supra lineam vel in margine adnotatam non eodem modo in apographa translatam esse sumimus. Itaque quasi fratres hos codices adpellare non dubito. Ceterum archetypo et ipsi interpolato iam aberant quae desideramus in BPr, et libri I lacunis signum R et nota 'Require quod intermissum est' adscripta erant.

Quae cum ita sint codex Pragensis ad priorem illius recensionis formam restituendam non parvi faciendus est, quippe qui ab homine diligentiore quam fuit libri B librarius exaratus esse videatur, licet ille rasuris unam alteramve lectionem variam, quam B servavit integram, corruperit.

II. De Berolinensi et Wirceburgensi codicibus.

Quoniam codicum BPr recensio, quamquam interdum sola genuinam servavit lectionem, sine dubio non tanti facienda est,

quanti libri Berolinensis E[1] (M. l. Oct. 9) multo magis nostra interest requirere, num de codicum Berolinensis et Wirceburgensis W[2] (M. ch. f. 59 saec. XV folior. 366) cognatione certum fieri possit iudicium. Nam qui adhuc libro Wirceburgensi utebantur ex comparata codicum E et W lectione archetypon restituere posse sibi visi sunt.

Ad hanc rem diiudicandam iterum ordiamur a librorum inscriptionibus, quas tamen singulas inter se comparare supersedeo. Nam cum E ad librorum numerum pauca de argumento adiciat, W talia fere omnia praetermittit; veluti librum V hoc modo signaverunt: 'Incipit liber quintus naturalium questionum de ventis' E 'finit quartus sequitur quintus' W. Sed unam rem W aliter ac E tradidit: in fine prologi libri primi haec adnotat: 'Pars executiva in qua primo exequitur de impressionibus ignitis' quam inscriptionem certe non antiquitus traditam esse forma ipsa docet. Librum IV a in fine quaestionum positum librum VIII notant EW.

De lacunis haec habeo quae adferam. Ex libro III ad VII locos 82, quibus sine dubio aliquid intercidit in E, elegi. Quarum lacunarum 20 codicibus EWL communes sunt, 62 non nisi in EW inveniuntur. Inter 62 illas 9 sunt maioris ambitus, maxima IV Praef. (§ 7– § 13) 'Nec invidebo — intervallum sit'. Id spatium (III 25, 11), quo 'vitiliginem' scribendum erat, vacuum servarunt EW. W autem in libris supra dictis 6 lacunas exhibet, quae non exstant in E, omisit enim III 25, 2 (p. 227, 36 H) 'et'; IV Praef. 1 (238, 38) 'si'; IV 4, 1 'dicam' (E: 'quaeritur dicam. Quaeritur' ['dicam' s. l. m. 2]; VI 16, 3 (283, 31) 'enim'; VI 22, 2 (288, 6) 'et'; VII 13, 2 (305, 37) 'que'. E contrario E nullum omisit verbum quod W tradidit praeter unam illam lacunam I 11, 3 'adpa'| — | 'quentur in pravum' I 15, 8, quae duorum foliorum iactura in ipso codice facta est.

---

[1] De eo codice v. Fickert Prolegg. p. 49; ed. Senecae III praef. p. VII. H. Diels Seneca und Lucan. (Abhdlgen d. Berl. Akad. 1885) p. 44.

[2] cf. L. v. Ian in Seebodii annalibus philol. XXXI p. 252 et p. 261 sqq. et B. Larischii collationes libri I et II 1—26, in tribus programmatis editas (Sagani 1870. Patschkauiae 1874, 1879).

Denique de ipsa fextus forma statuendum est nullum fere locum in toto codice W inveniri quin artissimam cum libro E cognationem prae se ferat. Sane lapsus calami haud paucos sibi permisit librarius, quamquam saepissime prave scripta statim lineola ducta delevit vel correxit. Nec coniecturis plane abstinuisse videtur interdum felicibus. Quam rem non est cur miremur, si quidem socius fuit illius hominis, qui aliam codicis partem scripsit (cf. adn. infr. p. 12).

Iam codices ipsi loquantur. Prolaturus sum aliquot locos, e quibus certissimam de re proposita sententiam a me probatum iri spero. Eligam praeter vitia singularia maxime eos locos, quibus varia lectio in E aliquo modo adnotata est.

III Praef. 6 'classibus' E! W 'penitens' EW 'bello' (non 'hoste') EW. 7, 2 'excidit' EW. 9, 3 'conspicitur' EW. 19, 2 'ignotos' (s m. 3 s. l.) E! 'ignotos' W. 26, 2 'impendio solebat' (s. l. add. m. 2 vel 3 'incendio sol ebibit') E! 'impendio solebat' (s. l. 'al. incendio' 'al. sol ebibit') W. 26, 6 'chersonesso' ('nesso' s. l. add. librarii!) EW. 29, 8 'hionis' EW. IV 2, 1 'animum' (del.) 'amnem' (s. l. m. 3!) E 'amnem' (hoc verbum antea omissum supplevit librarius paulo diverso atramento, quo passim correcturas adscripsit) W. 2, 3 'comitibus' E 'coeuntibus' (corr. ex 'comitibus') W. (cf. praeterea quae adnotavit Diels in editione libri IVa adnexa ad libellum supra memoratum ad vocem 'stagnat' [2, 8] et ad 'serpens' [2, 19]). 5, 3 'cane' (corr. m. 3 in 'ea ne'!) E 'ea ne' W. VI 7, 1 'germanicos' E 'germanos' (corr. ex 'germanicos') W. 15 'inclusat' E 'inclusat' W. 24, 6 'peloponensiaci' (supra 'on' add. 'm' m. 2) E 'peloponemsiaci' W. VII 10, 2 'hesitatus ne qui restet' E! 'hesitatus nec qui resisteret' W. 30, 6 'eleusin' (del. s. l. add. m. 3! 'plenius') E 'plenius' (i. lac. suppl.) W. Lacunae codicis W postea ab ipso librario expletae optime explicantur, si in scribendo dubitationem de locis illis ei ortam esse sumimus, quam deinde vel suo iudicio vel aliorum consilio usus summovit. Denique ut plane perspicuum sit, quod allatis exemplis verisimillimum factum esse puto, scilicet librum W ex E descriptum esse[1], duo loci

[1] *idem* suspicatur Diels. l. l. p. 44.

sufficient: II 57, 2 'excus * | (fin. lin.) saglans' E! 'excus — saglans' (in media linea script., per lacunam lineolam duxit manus posterior) W. VI 1, 4 'consedis | (fin. lin.) se terre motu' E 'consedis — se (in lin.) terre motu' W.

Itaque codicem W, cum non solum lacunis, variis lectionibus, vitiis singularibus cum E congruat sed etiam correcturas a manu posteriore in alterum librum inlatas receperit et interdum male perspectas in vitium verterit, denique rasuris et ipsis linearum intervallis in errorem perductus sit, ex ipso E descriptum esse constat. Cui rei non obstat, quod lacuna illa libri I (cf. supra p. 10) quae Herelii tempore, quo codex E adhuc Erfordiae adservabatur, iam vacabat (cf. ed. Fickerti III p. 433 i. fin.) in W non invenitur. Nam cum duo ipsius libri Berolinensis folia exciderint, hoc demum postquam W descriptus esset fieri potuisse quis est qui neget? Et civem nunc Herbipolitanum re vera patre Erfordensi oriundum esse subscriptione edocemur, quae legitur in calce libri 'Ciceronis de proprietatibus terminorum' (in W f. 4r—24v): 'Finit erfordie anno domini millesimo quadringentesimo sexagesimo nono in collegio porte celi alme universitatis Erfordensis in profesto Mathie per me Iohannem Spaen de Cranendorch[1]. Amen'. (scripsit CRANENDORCH, sed vide adnotationem).

Quae cum ita sint, codex W ad emendandas naturales quaestiones iam non adhibendus est, praeter unum illum libri I locum, ubi nobis libri E scripturam solus servavit.

Quaestionum naturalium codicem Escurialensem O III 2 (bip. pag. 198 foll. saec. XIII/XIV) ex codice olim Beccensi, nunc deperdito (cf. G. Becker Catal. biblioth. antiqu. No. 86, 110) profluxisse probavit Gu. d. Hartel (cf. Bibl. patr. Lat. Hisp. Vindob. 1886 p. 98 i. adn.). De eo codice pauca adferre possum, quae mihi perscripsit vir humanissimus R. P. Petrus Fernandez O. S. A. bibliothecae Escurialensis custos. Liber ille inscriptiones et subscriptiones exhibet has:

---

[1] 'Iohannes Spaen de Cranenborck' receptus est inter cives almae universitatis Erfordensis vere anni 1466. cf. Geschichtsquellen der Provinz *Sachsen. VIII 1. p. 315.*

Lucii Annei Senece de naturalibus questionibus liber. Incipit de grandine et nive.

Grandinem hoc modo fieri . . . . . .

. . . . familiaris rigor.

Explicit liber primus. Incipit secundus De ventis.

Ventus est . . . . .

. . . . vita consumitur.

Explicit secundus incipit liber tertius de terremotu.

Pompeios . . . .

. . . obviam exire.

Explicit liber III incipit liber IIII de cometis.

Nemo usque eo (l idem L) tardus . . .

. . . et levi manu querimus.

explicit IIII liber. Incipit quintus de fluminibus (?)

Quantum philosophiam interest . . . .

. . . . necessarium factum est.

explicit liber V incipit liber VI de tonitruo et fulgurationibus.

Omnis de . . . .

. . . . nunquam effugit.

Incipit liber VI (!) de aquis frigidis vel calidis.

Non praeterit . . .

. . . sine magistro vicia discuntur.

Incipit liber VII Quare Nilus crescat estate.

Delectat te . . . . dulcior gustus.

Lucii Annei Senece de naturalibus questionibus liber VII explicit.

Est codex stirpis L. Vetustioris ordinis vestigia non servavit. Neque quidquam videtur tribuendum esse inscriptioni libri III (Haasiani), quoniam librarius in libri IV b inscriptione et subscriptione omnia mutavit. Itaque pro recentiore codicis aetate rei criticae exercendae non multum inde videtur venire subsidii.

III. De ordine librorum.

Iam adgrediamur ad disputationem de re non semel nec pari eventu a viris doctis tractata[1]. Quaeramus enim quomodo naturalium quaestionum libri[2] ab ipso auctore ordinati sint. Sed mihi non in animo est primo sententias adhuc latas percensere deinde quid ipse iudicem exponere. Immo quibus rebus prohibear, ne eis qui adhuc de hac re egerunt, adstipuler, in ipso quaestionis cursu paucis comprehendere malo.

In capite autem totius quaestionis hoc pono. Proficiscendum est a causis quas dicimus exterioribus, id est ab inscriptionibus et subscriptionibus librorum, maxime eis, quae cum codicum statu nobis ante oculos posito non concinunt. Nam causis ut ita dicam interioribus, quamquam in auxilium eas postea advocabimus, tamen ad totius quaestionis fundamentum struendum non nisi summa cum cautione utendum est, ut in hoc libro minus diligenter compilato[3] ita in auctore Seneca.

Subscriptio libri IV b, quam tradit codex L[4]: 'annei senece lib. III explicit de nubibus incipit IV de ventis' neque ex ordine in ipso codice L servato[5], neque ex libri E dispositione[6] (si quis ex ea libri L ordinem profluxisse contendat) explicari potest. Cui rei praeterea nec Larischii (idem qui in LV) nec Schultessii[7]

---

[1] F. Haase Animadvers. ad Sen. libr. d. rem. fort. et nat. quaest. Ind. lect. Vratisl. 1859. p. 7 sqq. B. Larisch De Senecae nat. quaest. codice Leidensi. Vratisl. 1865. p. 31 sqq. F. Schultess De L. Annaei Senecae quaest. nat. Bonnae 1872. p. 5 sqq. H. Diels l. l. p. 28 in adn.

[2] Praeter libros, qui nobis toti vel maxima ex parte servati sunt, olim alii non exstitisse videntur.

[3] cf. H. Diels l. l. p. 29. Totus liber est testis.

[4] De exteriore codicis statu Larischius in dissertatione (p. 4 sqq.) egit. Verba addita ad inscriptionem paginae tertiae de quibus intellegendis ille desperavit: ('Maistre pierree (!) Loustoner) cancus vencoen' ('oe' non perspicue scriptum est, supra 'n' exstat litera 's') lego: 'canonicus venciensis'. (Episcopus Venciensis occurrit in actis concilii Aptensis. cf. Martène Anecdota. IV p. 331 c. 341 a. Est oppidum Vintium ad Varum fluvium situm, hodie: Vence. Ceterum iam antea Andegaviae fuit codex.)

[5] IV b V VI VII I II III IV a.

[6] I II III IV b V VI VII IV a.

[7] *v. infr. p. 18 adn. 4.*

ordo satisfacit. Concludendum autem est ex verbis ‘de nubibus’, quae ad libri fragmentum nobis servatum nemo adscribere potuit, hanc subscriptionem iam eo tempore exstitisse, quo iactura primae libri IVb partis nondum facta erat[1]. Verisimillimum autem est totam librorum perturbationem eo ipso tempore ortam esse, quo uno casu cum illa libri IVb prima parte et libri IVa extrema deleta est. Codex L ex libro illo ‘tertio de nubibus’ librum quartum, quintum, ceteros usque ad decimum enumerat. Eandem libri IVb subscriptionem praebet codex Parisinus 8624 (cf. quae Diels ex schedis Rosbachii nuper publici iuris fecit l. l. p. 28 in adn.), sed accedunt alia, quae fortasse ad antiquiorem ordinem referenda sunt. Haec dico:

IVb. Grandinem . . . .

Subscr.: Lucii annei Senecae liber tercius explicit de nubibus.

V. Incipit IIIIus de ventis. Ventus est . . .

Subscr.: Lucii annei Senecae naturalium quaestionum ad lucilium iuniorem de ventis liber IIIIus explicit.

VI. Incipit Vus de terrae motu: Pompeios . . . .

Subscr.: Explicit septimus.

VII. Incipit octavus. Nemo . . . .

Subscr.: Explicit liber sextus.

Deinde libri I—IVa ut VII—X enumerantur.

Itaque libri IVa V VI qui uno tenore in omnibus codicibus leguntur, tertius, quartus, quintus notantur. Vidimus (p. 7) BPr exhibere in capite libri V: ‘Incipit liber quartus’, cum priores quattuor libros, perspicue parte lineae vacua relicta et litera initiali adpicta separatos, nota non signassent. Et monendum est libri IVb subscriptionem, si qua forte olim exstabat in illis codicibus (stirpis BPr), facillime ab eo, qui ad librum de grandine libri III caput 18 adnexuit, deleri potuisse. Denique librum VI Pr notat quintum, quam libri accurate exarati inscriptionem archetypo codicum BPr tribuere non dubito.

Accedit aliud. In codice Guelferbytano (Gud. 10) non plures quam sex libri enumerantur. Sed librarius cum libris I—III, qui literis maiusculis incohantur, suas notas (‘Incipit liber

[1] Tantundem Hermannum Diels his verbis tribuere gaudeo.

primus' etc.) addidisset, primam libri IVa literam, quae in exemplari, quod exscripsit, eodem modo adpicta erat, maiore spatio vacuo relicto omisit[1]. Cur huius libri initium signare noluit? Invenit ille in calce libri IVb verba: 'Explicit liber tertius incipit quartus de ventis' .... Itaque quod hac subscriptione videbatur postulari, ex libri tertii initio ad finem libri IVb unum tantum librum numeravit.

Dixerit quispiam: Quid? Codicis optimi Berolinensis inscriptiones nullius tibi videntur esse momenti? Re vera nullius! Nam in illo codice sine dubio deleta sunt omnia prioris ordinis vestigia. Praeterea hominem non indoctum suamque sapientiam inscriptionibus inserentem his verbis deprehendimus: 'Lucii Annei Senece Cordubensis Patrui Lucani Poetae Primus Liber .... Incipit'.

Habemus igitur antiquissimi ordinis partem[2] non uno codice traditam: Liber tertius (IVb), quartus (V)[3], quintus (VI). Denique de libro V et VI (Haasii) hoc moneo, quamquam non certum tamen verisimile esse verba V 14, 4. 'Sed haec diligentius persequar cum quaeram de motibus terrae' (ut illa III 1, 2 'Nilum interim seponemus a turba ..... et illi suum diem dabimus' cf. IV 1, 1 'quod superiore libro distuli') ad proximum librum pertinere.

Restat ex eis, quae in codice Parisino 8624 respicienda esse putavimus, libri de cometis inscriptio 'Incipit octavus'. Quibus verbis quae antecedunt 'Explicit septimus' arte coniuncta fuisse elucet. Nam qui librum de terrae motu quintum vocavit, eidem vix 'explicit septimus' subscripsisset. Itaque quoniam adhuc Parisini notis tantum tribuendum esse intelleximus, illa quoque inscriptio ad antiquum illum ordinem, sub ruinis latentem, re-

---

[1] Hanc rem inspecto codice Augustus Brinkmann amicus mecum communicavit.

[2] His tribus libris alios inseri posse Hermanno Diels non concesserim.

[3] Paucis refellam, quod viri docti dicunt, librum de ventis praefatione plane carere. Immo praefatus est Seneca, quamquam more per hos libros inusitato, eis verbis quae capite primo leguntur. Quod ipse in fine indicat: 'Nunc ad ipsam rem accedamus, quoniam satis de formula disputatum est'.

ferenda esse videtur. Quae coniectura commendatur subscriptione archetypi librorum BPr 'Lucii Annei Senece Explicit'.

Iam extremam ipsius libri partem in ius vocemus. Pergit Seneca, postquam suam de cometis sententiam protulit, paucis verbis de religione erga sidera servanda praemissis, hoc modo: VII 30, 2 'Nec miremur tam tarde erui quae tam alte iacent'. Non omnia humanae cognitioni aeque dicit patere, sensim nova addisci. 'Multa venientis aevi populus ignota nobis sciet'. Praeterea homines multo magis vitiis exercendis quam studiis propagandis vires suas adhibere. Queritur deinde, quod nemo philosophiam respiciat, scholarum fata inducit ..... 'philosophiae nulla cura est. Itaque adeo nihil ex his invenitur, quae parum investigata antiqui reliquerunt, ut multa, quae inventa erant, obliterentur: at mehercules, si hoc totis membris premeremus, si in hoc iuventus sobria incumberet, hoc maiores docerent, hoc minores addiscerent, vix ad fundum veniretur in quo veritas posita est, quam nunc in summa terra et levi manu quaerimus'. Quae verba optime in finem totius quaestionum voluminis quadrare quis negabit? Concinit talis epilogus et cum auctoris ratione scribendi et cum totius libri consilio. Quod clarius etiam adparebit, si ceterorum librorum extremas partes cum hoc epilogo comparaverimus. Agitur extremis capitibus libri I de luxuria, libri II de vano mortis timore, (libri III ratio non habenda est quippe qui a libro IV a [cf. supra p. 16] separari non possit) libri IV b de luxuria, libri V, de dei donis ab hominibus corruptis, libri VI de morte non timenda. De libri IV a exitu certum scire non possumus, tamen nulla re impedimur, quominus ea verba quae tradit Chrestus[1] apud Lydum de mens. IV 68 ποικίλαι μὲν οὖν αἱ περὶ αὐτοῦ (τοῦ Νείλου) δόξαι, τὸ δὲ ἀληθὲς κατὰ τοὺς ἀνθρώπους τέως οὐδαμοῦ. κατὰ γὰρ τὸ λόγιον τὸ δ'ἀτρεκὲς ἐν βαθεῖ ἐστί[2] ipsius Senecae fuisse sumamus.

Itaque epilogum supra memoratum melius quam ceterorum

---

[1] Sententia quam deinde ipse promit Chrestus Iubae est. Cf. Plin. N. H. V 9, (10), 51.

[2] Sed fortasse haec verba sumpsit ille ex Senecae libro VII exeunte 'vix ad fundum veniretur, in quo veritas posita est'.

librorum fini omnium quaestionum adcommodatum esse adparet. Sed unus libri primi locus videtur obstare, ne librum de cometis ultimum fuisse statuamus. Nam I 15, 4 tradunt LBPrG 'cometas nostri putant, de quibus dictum est.' In uno codice W (lacunam in E exstare maxime dolendum est) prima manu scriptum est 'dicendum' (per compend.) postea correctum est ita, ut fortasse 'dictum' legi possit, quamquam litera d (syllabae — dum) non deleta est.[1] Tali modo liber W haud raro correctus est, ubi librarius in codice E, quem exscripsit, aliquid mutatum vel variam lectionem adnotatam invenit. Cuius rei exempla aliquot adferam: III 20, 5 'mira' (corr. 'um' m. 2) E! 'mirum' ('um' i. ras.) W. V 18, 13 'in sima' (i. marg. 'suma' m. 2) E! 'in sima' ('al suma' suprascr.) W. VI 5, 2 'introspicere' ('tro' suprascr. m. 1) E! 'introspicere' corr. ex 'inspicere' W. VI 17, 1 'abrumpit' (i. marg. add. 'abripit' m. 2) E! ex 'abrumpit' corr. 'abripit' W. VII 15, 5 'delent' (literae l suprascr. b) E 'debent' (b ex l corr.) W. Itaque si tota nostra disputatione eluxerit, librum VII non posse non in fine quaestionum naturalium positum fuisse, libri E primam manum re vera 'dicendum' exhibuisse non dubitabimus. Sed interim seponamus hanc dubitationem, donec de ceteris libris quaestione peracta novis subsidiis adiuti illam difficultatem profligemus.

II 1, 1 haec leguntur: 'Omnis de universo quaestio in caelestia, sublimia, terrena dividitur. Prima pars naturam siderum scrutatur . . . . Secunda pars tractat inter caelum terramque versantia . . . . . Tertia illa pars de aquis . . . . . quaerit et . . . . . de omnibus, quae solo continentur.' Quicumque haec legerint talem partitionem neminem proferre fatebuntur, quin aliquo modo eam aut secuturus aut secutus sit.[2] Sed statuamus necesse est Senecam, quamquam generalem illius

---

[1] Sive nunc hoc sive illud legendum est, certe Larischium, qui 'dicendum' ex 'dictum' correctum esse dicit, (cf. Programm. Patschkau. 1874. p. 10 adn.) errasse possum adfirmare.

[2] Itaque Schultess tantum huic dispositioni tribuit, ut primum totius libri locum ei vindicarit. Quo magis mirandum est, postea eum in singulis libris ordinandis tres illas partes plane sprevisse. Nam cum hunc *ordinem statuisset: II III IVa IVb V VI VII I* libros ita disposuit, ut

divisionis tenorem sine dubio aut ascendente aut descendente ordine servabat, tamen et primae et tertiae parti attribuisse multas res, quas nec tractavit nec tractaturus erat. Attamen dices fortasse: 'Cur ille non in capite quaestionum promittere potuit, quae postea perficere prohibitus est?' Quam dubitationem ut refellamus iam quid secundae parti adscripserit auctor videamus. Leguntur in omnibus codicibus haec verba § 2 'Secunda pars tractat inter caelum terrasque (EL) versantia. Hic sunt (om. BPr) nubila, imbres, nives

et humanas motura tonitrua mentes

quaecumque aer facit patiturve.' Et paulo post pergit: 'Quomodo, inquis, de terrarum motu quaestionem eo posuisti loco, quo de tonitribus fulgoribusque dicturus es?' Quid? ubinam terrae motum enumeravit Seneca? Sane Haase quam sibi fingebat codicum lacunam ita supplevit, ut post 'nives' 'terrae motus, fulgores' adderet, qui quidem cur 'ventos' omiserit, quoniam sine dubio inter ea quae aër facit patiturve habenda sunt, ego non intellego. Omnino nihil excidit. Immo versu illo, quo usus est Seneca, edocemur, minime eum hoc loco singulas res artificiose disponere, sed in universum adumbrare materiam. Praeterea tunc vix nubila, imbres, nives, quae certe uno libro comprehensa erant, singula indicasset. Quae si recte disputavimus, elucet quaestionem de terrae motu ante hunc de tonitribus fulgoribusque librum positam fuisse. Quam ob rem, cum hic liber quinto in antiquissimo ordine postpositus sit, in illo exordio libri II auctorem, sive de terrenis sive de caelestibus initium ceperat, res omnino non tractatas promere adparet. Nam ex terrenis nihil praeter aquas et Nilum, ex caelestibus cometas tantummodo tractavit.

Sed hoc ipso prooemio docemur caelestia adhuc non absoluta esse. Nam cum verba quae in posteriore § 4 parte leguntur in universum dicta sint (cf. 'quia cum propria terrae excutimus suo loco' et maxime haec 'et cetera huiusmodi,

---

quem primum esse voluit ad partem secundam, secundus et tertius ad tertiam, quartus, quintus, sextus ad secundam, septimus ad primam, octavus ad secundam referendi essent.

quotiens in manus venerint terram secuntur' . . . . .), priora illa: 'Dicam quod magis mirum videbitur: inter caelestia de terra dicendum erit' ('et de' Vulg. codd. om. 'et') ad propositas quaestiones pertinent, sicut ea quae de terrae motu dicuntur. Videmus ergo coniecturae illi de libri VII (Haasiani) positione, quam paucis adhuc causis fulcire potuimus, nova succurrere argumenta. Denique verba 'tertia illa pars' ad rem absolutam videntur respicere. Itaque ex terra ad caelum eos qui legebant Senecam perduxisse pro certo habeo.

Indicia autem certa praesto sunt, nisi omnia me fallunt, et eius rei, quomodo libri II et I (ordinis vulgati) positi fuerint. Exstant II 7, 2 haec verba: 'nam aquarum quoque similis facilitas est, nec de unitate illarum dubium est, quae sic corpora accipiunt, ut semper in contrarium acceptis refluant. Hanc nostri circumstantiam, Graeci ἀντιπερίστασιν adpellant, quae in aëre quoque sicut in aqua fit. circumsistit enim omne corpus a quo impellitur: nihil ergo opus erit admixto inani. (cf. cap. 7, 1) Sed haec alias'. Extrema verba in codicibus paragraphi signo post 'alias' posita prioribus arte adnexa sunt, cum tamen editores ea capiti proximo falso adtribuant, et nisi ad 'circumstantiae' vim in ipso aëre cognoscendam referri non possunt. Nam quae omnino de aëris natura habuit auctor, prioribus capitibus exposuit, ut in posterum ei praeter illam rem non absolutam iam nihil differendum esset. Certe quid hoc loco Seneca circumstantiam dicat dubium esse non potest, cum ipse rem paucis explicet.[1] Et exstat locus, ad quem verbis 'Sed haec alias' illa expositio transfertur, I 2, 1 hic: (de corona agitur) 'quemadmodum fieri dicatur, exponam. Cum in piscinam lapis missus est, videmus in multos orbes aquam discedere et fieri primum angustissimum orbem, deinde laxiorem (codd. Larisch.) ac deinde

---

[1] Idem indicat Aristoteles Meteorol. IV 4, 7 (p. 48 Id.) Ἔστι δὲ σκληρὸν μὲν τὸ μὴ ὑπεῖκον εἰς αὑτὸ κατὰ τὸ ἐπίπεδον, μαλακὸν δὲ τὸ ὑπεῖκον τῷ μὴ ἀντιπεριΐστασθαι. τὸ γὰρ ὕδωρ οὐ μαλακόν· οὐ γὰρ ὑπείκει τῇ θλίψει τὸ ἐπίπεδον εἰς βάθος, ἀλλ' ἀντιπεριΐσταται. cf. ibid. IV 9, 13 et quae ad huius loci vocem ἀντιμεθίσταται adnotat Ideler in ed. II p. 508.

alios maiores, donec evanescat impetus et in planitiem immotarum aquarum solvatur: tale quiddam cogitemus fieri etiam in aëre. cum spissior factus est, sentire plagam potest: lux solis aut lunae vel cuiuslibet sideris incurrens recedere illum in circulos cogit. nam humor et aër et omne, quod ex ictu formam accipit, in talem habitum impellitur, qualis est eius, quod impellit. omne autem lumen rotundum est: ergo et aër in hunc modum lumine percussus exibit.' (cf. et § 7). In ceteris libris locus nullus reperitur ad quem libri secundi promissum ('sed haec alias') referri possit. Praeterea perspicue ad librum II respicitur in libri I cap. 1, 6 'denique, ut breviter dicam, eadem ratione fiunt ista (ignes aëre creati) qua fulmina, sed vi minore. quemadmodum nubes conlisae mediocriter fulgurationes efficiunt' e. q. s.

Itaque librum I post II locum habere probatum est.

Iam eo pervenimus, ut inter libros quos statuimus quintum de terrae motu et octavum de cometis sextum de fulgoribus tonitribusque et septimum de ignibus qui fiunt in aëre inserere possimus. Hoc loco circumspiciamus, num omnino fieri potuerit, ut libri Haasiani I II VII, postquam libros IVb—VI collocavimus, in alia sede ponerentur. Tunc enim primum locum unus ille liber, quo de caelestibus agitur, dico VII, accepisset. Sed quomodo sedem secundam, quae sola vacat, expleamus? Liber III IVa dirimi non possunt (cf. supr. p. 16.). Liber II primum antecedere debet Haasianum. Et e contrario qui ex caelestibus ad ea quae fiunt in aëre quaestionem traducat praeter I nullus liber aptus est. Itaque ut primum de libri IVb genuino loco recte nos diiudicasse concesseris, sequitur ut nec VII nec II nec I liber in priorem quaestionum partem referri possit.

Restat ut libros, quibus de terrenis agitur, III de aquis, IVa de Nili incremento in ea qua iam desiderantur sede collocemus. Et primum libro III locum, postquam Schultess (l. l. p. 11) praefationem nisi in priore quaestionum parte ferri non posse monuit, vindicavit Diels. Quae viri docti sententia valde per se arridet. Nam re vera prologo totius voluminis aptissima sunt talia (III 1): 'Non praeterit me, Lucili virorum optime, quam magnarum rerum fundamenta ponam senex, qui mundum circuire

constitui . . . . (§ 4) . . festinemus et opus nescio an superabile, magnum certe, sine aetatis excusatione tractemus. Crescit animus, quotiens coepti magnitudinem ostendit et cogitat, quantum proposito, non quantum sibi supersit.' Accedunt alia, quibus haec coniectura maxime commendatur. Traditur enim III 23 'Haec est ergo aquarum divisio ut quibusdam videtur (sic! BPr 'quaedam ut videtur' EL) post illum (L [scil. Oceanum?] 'illas' Pr 'illam' EB) ex posterioribus caelestes (Memm. L; 'celestes ex posterioribus' Pr; 'scelestes ex posterioribus' B; 'ex superioribus coelestes' E) quas (B ! PrL^2 'aquas' EL^1) nubila excutiunt: ex terrenis' e. q. s. Res mihi est cum verbis 'ex posterioribus,' quae exstant in codicibus Memm. LBPr. Et monendum est eius recensionis, cuius nunc optimum testem librum E tenemus integrum, Memmianum meliorem imaginem olim praestitisse. Itaque verba illa, praesertim cum in codicem L, in quo aquae caelestes antecedunt librum III, interpolator ea inferre omnino non potuerit, ut putemus in ipso archetypo exstitisse cogimur. Ceterum quo tempore in codice E 'posterioribus' in 'superioribus' mutatum sit (quod necesse est, cum ex 'posterioribus' correctum sit, ad libri positionem non ad caeli altitudinem referamus), postea videbimus.

Itaque auctor, cum illa scriberet, libri IVb materiam nondum tractaverat. Et uno loco, si codicibus fides habenda est, Seneca ipse librum de aquis terrenis ut primum respicit. Tradunt enim E ! LB! V **14, 1** 'Repetam nunc quod in primo dixeram, edi e specu ventos recessuque interiore terrarum'. Exstant autem similia in ipso libro V non nisi cap. **4, 1**, et ibi nec specus nec recessus commemorantur. Praeterea ante hunc locum (**4, 1**) et E et B signis haud dubiis vel tria vel duo (si quam praefationem esse dixi partem omittimus) capita segregarunt. Quare si illa verba respici putamus, verbum 'in' eiciendum est. Sed mihi Senecae libri III caput **16** in animo fuisse verisimile est, ubi haec leguntur (§ 4) 'Sunt et illic (sub terra) specus vasti, sunt ingentes recessus ac spatia hinc et inde montibus laxa; sunt abrupti in infinitum hiatus . . . . . Haec spiritu plena sunt', quamquam ibi non de ipso vento sed de spiritu verba fecit.

Denique librum IVa[1] ante VI editum esse, eis quae VI 8 narrantur de Nili fontibus a Neronis centurionibus investigatis probatur. Nam sine dubio Seneca alioquin hanc narrationem ei libro servasset, cum hoc loco per excursum tantummodo, scilicet Neronis gratia, rem tangeret. Etiam illis verbis (§ 3) 'Nescis autem inter opiniones, quibus enarratur Nili aestiva inundatio, et hanc esse, a terra illum erumpere et augeri non supernis aquis sed ex intimo redditis?' (cf. IV 2, 26; 27) videntur iam peracta respici. Denique decet auctorem, postquam primi libri praefatione de consilio suo et de philosophiae praestantia verba fecit, iam secundo ineunte eum inducere, cui quaestiones illas in primis scripsit. Itaque elucet et prologum libri IVa huic sedi optime adcommodatum esse.

Sed unam rem adhuc omnino non tetigimus, qua Schultess commotus est, ut libri I prologo locum in capite omnium librorum vindicaret. Dico inscriptionem illam, quam Bambergensis et, ut vidimus, Pragensis quoque tradidit (cf. supra p. 7). Tamen in archetypo illorum codicum etiam libri III, Haasiani praefationem dictam esse 'prologum' demonstravimus. Itaque facillime fieri potuit, ut is qui librum I primo loco posuit, aliquid inscriptioni adderet vel numerum libri omitteret. Nam cum Schultessio illum 'Prologum': 'Quantum inter philosophiam interest' e. q. s. toti quaestionum volumini praeponere non possumus, quod liber noster primus suam habet praefationem. Praeterea si hoc fieret, liber de ignibus prorsus capite esset privatus. Et fatendum est ei libro, quo ex sublimibus rebus ad caelestia quaestio traducitur, talem prologum satis aptum esse. Ceterum ne, quod vult Schultess, verba (I 1, 1) 'Nunc ad propositum veniam opus' foras eiciam, ea re prohibeor, quod et in codice L leguntur, quamquam ibi liber I quintum locum obtinet. Sed quisnam nos cogit, ut verbum 'opus' omnino ad totum volumen referamus? Nonne eodem sensu adhiberi potuit, quo dicitur 'pensum'?

---

[1] Quando fere hunc librum Seneca scripserit sciremus, si de epistulae 56. tempore constaret; cf. 56, 3 . . 'quamvis audiam cuidam genti hanc unam fuisse causam urbem suam transferendi quod fragorem Nili cadentis ferre non potuit' cum N. Q. IV 2, 5 i. f. Certe epistula 70 ante terrae motum Pompeianum nec non ante librum N. Q. VI scripta est.

Itaque librorum ordinem statuimus hunc. Initium capit auctor a rebus terrenis. Agit libro I (III) de aquis terrenis, libro II (IVa) de singulari flumine Nilo. Transit deinde libro III (IVb) per aquas aëre humido creatas ad sublimia. (Verisimile est hunc quoque librum olim maiore prologo exornatum fuisse.) Secuntur libro IV' (V) venti, libro V (VI) terrae motus. Utrosque facit merus aër. Tunc ex libro VI (II) igneae naturae miracula inducuntur. Fulmina quidem extra aëris regionem non progrediuntur, quae libro VII (I) enarrantur ad fines aetheris flagrantis pertinent, cometae 'aeterna opera naturae' per summum aethera labantes caelestibus adnumerantur libro VIII (VII).

Nunc videamus, quomodo cum eo ordine quem genuinum olim fuisse evincere conati sumus, codicum status nobis ante oculos positus congruat. Eodem casu quo aliquot foliorum iactura inter librum IVa[1] et IVb scissura facta est, librorum II I VII ordo ita turbatus est, ut II et I inter VI et VII exciderint. Deinde I II III IVa ad VII libri finem adnexi sunt. Eidem libri vetustioris ordinis vestigia, numeros subscriptionum, nobis non servarunt. Et ut quem nunc in codicibus L, Parisino, Vincentii libro habemus, olim archetypi omnium codicum, qui post illam cladem acceptam scriptus est, fuisse ordinem statuamus, non una re suadetur. Occurrit in primis librorum BPr lacuna illa maxima (III 25, 6—IV a fin.), quam Larisch plane incredibili librarii cuiusdam neglegentia factam esse putat. Fingit enim sibi (in diss. p. 32) hominem illum librum IVa (ut factum est in E) in finem voluminis redacturum fuisse, postea cum et librum IVa et partem foliorum libri III suo loco movisset, et illum et haec inserere oblitum esse. Quod vix cuiquam probaverit. Immo ut in codice Parisino 8624 interierunt omnia ex IV 2, 19 ('vernis') ad finem libri IVa, ita in simili exemplari ex III 25, 6 plura videntur deleta esse. Quae fulcitur coniectura una re, quam Larisch non satis clare indicavit: Librorum BPr quamquam nunc eundem quem E librorum ordinem praebent, lectio multo propius ab L quam ab E abest. Cui rei demonstrandae aptos locos elegi e libris VI et VII. Ex 144 libri VI variis lectionibus una offerunt EL contra B 66, BL contra E 64, BE contra

[1] *Hoc loco* numeris utor Haasianis.

L 14; locis 146 eius generis in libro VII concinunt EL contra B 62, BL contra E 57, BE contra L 27 variis lectionibus. Omnia adferre exempla supersedeo. Sed ut re vera diversam traditionem exstare eluceat eis locis, quibus BL congruentes contra E faciunt, pauca promam: VI 1, 4 'titubantia' E 'sollicita' LB. 1, 11 'consistis' E 'consistitis' LB. 2, 1 'inprudentibus' E 'imperitis' L 'inpericulis' B. 2, 3 'omnia esse timenda' E 'omnia esse metuenda' LB. 6, 1 'innare' E 'in mare' L 'in mari' B. 7, 4 'occurrat' E 'incurrat' LB. 10, 2 'ceciderunt' E 'deciderunt' L 'decidunt' B. 14, 2 'mordacius' E 'moratius' LB. 16, 2 'stellae quarum diffiniri' E 'st. q. inveniri' L 'st. q. iniri' B! 19, 1 'damnamus improbare' E 'improbamus damnare' LB. 20, 6 'abrasit' E 'arrosit' LB. 21, 2 'huiusmodi' E 'eiusmodi' LB. 29, 2 'non desipere' E 'consipere' L 'concipere' B. VII 6, 2 'arida humidaque' E 'humida aridaque' LB. 12, 2 'respondemus' E 'respondebimus' LB. 12, 4 'sideris defectio' E 'defectio siderum' LB. 28, 3 'motu' E 'motibus' LB. 29, 2 'transiit' E 'transcurrit' LB. 32, 1 'philosophiam' E 'philosophum' LB. Et cum talem librorum LB congruentiam vix quisquam dixerit casu fieri potuisse, paucis illis locis, quibus EB contra L faciunt, semper librarius codicis L errasse videtur. Accedit argumentum ex lacunis petitum: cum per totas quaestiones ne uno quidem loco EB contra L aliquid omiserint, LB contra E 52 lacunas exhibent. Haec consilio addidi, quia Larisch[1] eis locis, quibus LB eadem praebent, interpolatorem in librum L grassatum esse suspicatus est, quod ut quadret ad omnes illas lectiones varias, quod mihi quidem non persuadebit, certe ad lacunas non pertinet. Itaque cum ex una parte, quod nemo negabit, E et L artissima lectionum adfinitate coniuncti sint, ex altera L et B inter se saepissime congruant, E et B inter se maxime distant. Quare Larischio minime credemus E et B propter parem librorum ordinem (nam librum IVa in E consilio a librario transpositum esse putat) ipsa stirpe a libro L differre. Iam vero si libri B proavus, ut ita dicam, item illum librorum Francogallicorum ordinem praebebat, quomodo in libro I 'dicendum' illud in 'dictum' (cf. supra p. 18) mutari potuerit elucet.

[1] Larisch in diss. p. 36 (35 b). cf. p. 43 (38).

De libro E haec monenda sunt. Interpolatio illa quam statuimus (v. supra p. 22) libri E 'superioribus' non nisi in libros, qui ordinem codicis Leidensis sequebantur, potuit inferri. Neque aliter de verbo 'libris' iudicaverim, quod II 23, 2 EL exhibent: 'superioribus libris collegimus'. Legendum est cum codice B 'superioribus collegimus' id est eis, quae capite 22 traduntur. Attamen tale quid in librum E irrepere non potuit nisi eo tempore quo non unus sed plures libri secundum anteirent. Videtur igitur factum esse, ut homo quidam in eo codicis statu offenderet, qui ex fragmento incipiens (hoc enim eum qui paulo diligentius legebat fugere non potuit) in fragmentum exiret. Quare libros dimidio divisos ita composuit, ut duo illa fragmenta in unum librum coirent. Quod in codice Gallico factum esse videtur. Certe codex Guelferbytanus (Gud. 10) ex Francogallia oriundus est[1]. Erat enim episcopi cuiusdam Tolosani et correctus est ad exemplar Clusinum. Postea cum pars codicum veterem ordinem non mutatum servaret (L Par. cod. Vinc.), ceteri alternis vicibus, quas persequi nobis non licet, novum receperunt (E BPr G). Denique quemadmodum factum sit, ut in codice E liber IVa in fine collocaretur, Larisch (diss. p. 32) videtur recte exposuisse.

De tempore, quo prima illa perturbatio gravissimaque facta sit, certum evincere non possumus. Si de codicum fatis quae supra diximus recte disputata sunt, communem omnium archetypum vix saeculo VIII recentiorem fuisse censendum est. Nam ut ex illius recensione quae nobis servatae sunt fierent, sane haud parvo temporis spatio opus erat. Ceterum Chrestum, supra memoratum, de Nili incremento librum legisse integrum manifestum est. Sed de viri aetate non constat[2].

---

[1] cf. F. A. Ebert Zur Handschriftenkunde. II p. 146.

[2] Postquam Useneri coniectura (in mus. Rhen. vol. XXIII p. 492) 'Chrestus' (sic! cod. Valent. Freher. Petav.), cuius Hieronymus ad annum 360 mentionem facit, in 'Charisium' (cod. Bong. 'Charistus') mutatus est (quamquam Chrestum Africanum et hic et illic haberemus, cf. Hieronymi locum et apud Lydum de mens. IV 68 Chresti ultima verba), quantum scimus, unus sophista ille Atheniensis, Herodis Attici discipulus (v. Philostratus Vitae sophist. ed. Kayser p. 91) restat.

IV. Analecta critica.

Priusquam ad singulos aliquot locos accedam emendandos, hoc moneo: Senecae quaestiones naturales non tam simplici via ad nos pervenerunt, ut in uno alterove codice omnis salus posita sit. Immo saepissime E, saepissime EL (V), saepe LB, haud raro B (interdum BV), interdum L(V) genuinam lectionem tradiderunt. Itaque sine dubio Larisch ipse illa tabula, quam in fine dissertationis (p. 48) proposuit, summa cautione usurus erat. Numquam obliviscamur, hic nobis non cum librorum de beneficiis codice Nazariano rem esse, sed cum fonte per plures rivos inaequaliter diffuso. Quare saepissime aliunde petenda sunt, quae in recognoscendo genuino Senecae sermone nos adiuvent. Neque omnibus locis hoc modo ad certum finem perducimur. Nam quemadmodum auctor verba posuerit, ubi E et LB diversa tradunt, saepe diiudicari plane non potest. Tunc facere non possumus, quin libri optimi E auctoritatem sequamur. Praeterea e. g. num Seneca 'timeo' (E) aut 'metuo' (LB) interdum scripserit vel talia, ex ipso scriptoris usu statuere non possumus, quippe qui nunc hoc nunc illud praeferat. Iam ad rem propositam accedamus[1].

II 27, 3 'nubes dissolvitur' tradunt EL. Deinde omnes codices et Vincentius praebent 'mentem'. Quod num apud Senecam ferri possit, nescio. Sane exempla non inveni.

29 E tradit: 'quanto vocaliora verba sint (vel 'sunt'? Gerckius) vacua quam plena'. V: 'nam et verba vocaliora sunt vacua quam plena'. LB: 'quanto vocaliora (quanta validiora B) sunt v. q. p.' Videtur scribendum 'quanto vocaliora ad verbera sunt' e. q. s.

30, 1 . . . . 'populosque subita nox terruit. Illo tempore aiunt tunc plurima fuisse tonitrua et fulmina' . . , edidit Haase. Qui quomodo istud 'illo tempore — tunc' explicare potuerit ego non video. Vincentius post 'tempore' demum priorem

[1] Ex libro I et libri II capitibus 1—26, a Larischio emendatis, praeter unum locum (v. infr. p. 46) nihil adferam. Praeterea ad librum de Nili incremento nuper ab Hermanno Diels maxima ex parte editum pauca tantummodo adnotabo.

finit sententiam, sed verba ‘illo tempore’ eo quoque loco supervacua sunt. Fickert ea omisit. Fortasse excidit aliquid, quamquam nihil desideramus, nam prorsus non intellegitur, cur aliquis ad unam temporis definitionem alteram adscripserit. Deinde scribendum est ‘fulmina et tonitrua’ quod exhibent ELB.

30, 4 ‘ista quae dixi (sicca corpora) sive incendiis vaporantibus aëra repleverunt, sive ventis terras verrentibus’ B (verentibus EL [sed L secund. r suprascr.]) . . . Fickert et eum secutus Haase receperunt ‘urentibus’, quod codice Palatino 3 Gruteri traditum esse fertur. Sed ego omnino non intellego, quomodo ventorum illa vis, qua sicca corpuscula in altum auferuntur, sicut vapore, non incendiis, (hoc addo, quia tali cogitatione viris doctis illa lectio videtur commendata esse) felicius comprehendi possit, quam verbo ‘verrere’.

43, 2 ‘adepti sunt potentiam’ (E!) recipiendum videtur. ‘a. s. sapientiam’ L. ‘potentiam a. s.’ B.

46 (de fulminibus et de Iove agitur). ‘Singulis non ad omne (et ‘omen’ legi potest) et vim et causam et manum omnibus dedit’ E. ‘Singulis non ad omne sed manum omnibus et vim et causam dedit’ L. ‘Singulis non adest sed signum et vim et curam omnibus dedit’ B. Vide lectionem genuinam glossematum mole fere obrutam: ‘Singulis non adest, sed omen et manum omnibus dedit’. In margine scilicet adnotaverat aliquis ad ‘omen et manum’ interpretationem ‘vim et curam’ (nam ‘cura’ ad ‘manum’ magis accommodatum est. ‘causa’ videtur corruptum ex ‘cura’), quae deinde in textum irrepsit. Praeterea in B videtur ‘omen’ ab interpolatore illo audacissimo, quem passim deprehendimus, in ‘signum’ mutatum esse, ‘manum’ interiit.

52, 1 ‘itaque fecit, qua effugiat. at (B; ac E!L) teneris et rarioribus parcit’ scribendum videtur.

52, 2 ‘durissimum et solidissimum’ corrigo cum E! L.

55, 2 ‘demissus in aquam’ quod scripsit Fickert (B: ‘in aquam demissus’) male mutavit Haase in ‘dimissus’ (EL). Quod ut librario imputemus exempla satis multa suadent.

55, 3 ‘Existimemus posse etiam (om. LB) aliquando (‘aliquando posse’ B) et hoc (E! L; et id B!) fieri’. Itaque propono: ‘Existimemus posse aliquando et hoc fieri’.

55, 4 ‘*Clidemus* ait fulgurationem speciem inanem esse,

non ignem: sic enim per noctem splendorem motu remorum videri'. Fickert; Haase. Sed 'videri' in codicibus optimis omnino non legitur 'splendorem motum revocare' E! 'motum (corr. ex 'metum') splendorem remorare' L 'splendorem' (cet. om.) B. Sub codicum EL lectione videtur latere genuina scriptura: 'splendorem motum remorum revocare'. Agitur enim de illo maris fulgore, qui non adparet, nisi aqua aliquo modo turbata est. Itaque unusquisque remorum ictus revocat splendorem.

59, 2 'Sequor quo vocas' recipio ex E! LV.

59, 9 'perdet bilis', quod Haase feliciter coniecit, legitur apud Vincentium.

59, 10 'honestius putas deiectione perire quam fulmine?' quod exhibet Vincentius ('deiectione animi' B) ('dilectione' EL) mordicus tenendum est, quoniam talis oppositio Senecae ingenio maxime placebat. Gruterus coniecerat 'deiectione alvi'. Sed solo verbo 'deiectio' auctor utitur Ep. 120, 16.

III Praef., 2 'Premittat ergo senectus' (E ! L) 'Praemittat ergo senectus' (B) 'Premat a tergo senectus' propono. (Erasmus; Koeler: 'Premit a tergo'.

§ 10 'Quid praecipuum in rebus humanis est? non classibus maria conplesse nec in rubri maris litore signa fixisse nec deficiente ad iniurias (iurias E!) terra errasse in oceano ignota quaerentem, sed animo omnia vidisse et, qua maior nulla victoria est, vitia domuisse'. Hoc loco quid sibi velit 'animo omnia vidisse' non intellego, nam non de cognoscendo mundo sed de vincendo agitur. Quare corrigendum est 'animo omnia vicisse'. Praeterea 'ad iniurias' lenius videtur dictum esse. Equidem ex 'iurias', quod praebet E!, quo magis contemptum suum patefaciat Seneca, verbum 'iurgia' elicuerim.

§ 11 'quid enim dignum habet' E ! LB!

§ 14 'puras ad caelum manus tollere' quod exhibent LB (extollere E) legitur et alias apud Senecam et omnino videtur in usu fuisse.

1, 1 'Quaeramus ergo de aquis et investigemus, qua ratione fiant' B edd. 'Quaeramus ergo de quibus rebus aquae fiant et investigemus q. r. f.' E; idem V (omisso 'fiant', 'investigemus'). L: 'Quaeramus ergo de terris quibus aquis et investigemus q. r. f.' Corrupta codicis L scriptura videtur genuinae lectionis ve-

stigia servasse: 'Quaeramus ergo de terrenis aquis' e. q. s. Verba 'de quibus rebus aquae fiant' ex glossa videntur orta esse.

Ibidem: 'sive, ut apud te, iuvenis carissime, invenio: elisus Siculis de fontibus exsilit amnis,' ediderunt Fickert et Haase secundum librum E. Sed primo ex LB recipiendum est 'Iunior carissime' (cf. IV praef. 9) deinde 'Eleus' (pro 'elisus,'), quod olim ex Pinciani coniectura Koeler receperat, nuper Schultess (v. sent. controv. I) postulavit, ex codice B! tandem aliquando restituendum est. Nam agitur de Alpheo fluvio, qui occulto cursu in Siciliam penetrare dicebatur (cf. cap. 26, 5). Praeterea hoc uno versu novum illud aquarum genus auctor voluit indicare. Sed si legimus 'elisus Siculis e. q. s.' omnino nihil novi accedit ad eas aquas quae versu priore Ovidiano inducuntur.

1, 3 'quaedam inveterata et a medicis desperata vitia' cum BV scribere malim. 'Veterata' enim, quod exhibent EL non legitur apud Senecam, 'inveterata' exstat in Cons. ad Marciam I 8 'vehementius contra inveterata pugnandum est.' Et monendum est litera m, in quam exit proxima vox 'quaedam', facillime syllabam 'in' obrui potuisse.

2, 2 (Aquae) 'Habent praeterea multa discrimina primum tactus . . . . . deinde coloris: purae sunt, turbidae, caeruleae, lividae.' Pro lividae (E^2) praebent E^1V: 'lucide' L: 'turgidae.' (B om. omnia ex 'turbidae — mortiferae sunt.') Pura et turbida inter se opposita sunt, nec non omnia exempla hoc loco allata contraria continent. Quamobrem iam expectamus colorem, qui caeruleo aliquo modo contrarius sit. Quod de 'livido' dici non potest; praeterea illa lectio coniectura in librum E videtur illata esse. Itaque lenissima mutatione scribo 'luridae' (quod exstat apud Senecam in Ep. 95, 16. Medea 789). E^1V praeter unam literam totum verbum, codicis L gravius corrupta scriptura literam r servavit.

10, 1 'quare ergo non ex terra fiat aqua'? 'ex' praebent EL; B totam sententiam mutavit.

10, 3 'omnium elementorum in alternum recursus sunt'. edidit Haase. 'in alterum' E! 'alterni' LB Fickert, sine dubio recte. cf. Consol. ad Helviam 20, 2 . . . . 'deinde condicionem *circumfusi maris* cursusque eius alternos et recursus'. Consol.

ad Polyb. 9, 6 'mare alternis aestibus reciprocum'. N. Q. III, Praef. 7 'alternae vices', cf. Herc. fur. 377: 'alterna vice'; saepius. N. Q. VI 13, 6 'alterna vis'. 'in' libri E videtur factum esse ex litera m verbi 'elementorum'.

. . . . 'ne portionum aequitate turbata mundus praeponderet'. 'portionum' videtur retinendum cum codicibus LB; contra E! 'proportionum'. cf. N. Q. IV 11, 2. De beneficiis VII 1, 5.

11, 2 'in Coryco monte', exstat 'corico' in E!

12, 1 scribo: 'flumen nempe facit (E!B!L) copia' e. q. s.

13, 1 'Adiciam, ut Thales ait'. (E!L.)

'Dicimus enim ignem esse, qui occupet mundum et in se cuncta convertat. hunc evanidum considere et nihil relinqui' e. q. s. legitur in editionibus. Sed tradunt 'evanidum languentem' E! 'eundem languentem' B 'evanidum languentemque' L. Propono 'evanidum languente vi'.

14, 3 Habemus locum, si quid video, graviore corruptela foedatum, quem sic edunt: 'Quomodo maris sic et aquae huius mitioris abdita est virium ratio: tantum ex illa, quantum semper fluere opus sit, emittitur. vasta maris in occulto via est, quam nullius fluminis cursus exhauriet'. LB verba 'abdita — emittitur' praebent post 'cursus exhauriet'; praeterea hoc modo variant codices: 'etiam huius aquae' L 'huius aquae' B 'virium eius' B 'quantum superfluum sit' B! 'quantum semper fluere sit' L 'maris' om. B 'fluminis nullius' B 'exhauriat' B. Quid est: 'vasta maris via, quam nullius fluminis cursus exhauriet'? Plane cogimur, ut scribamus quod ipse post Klammerum (Sent. contr. 3) conieci: 'vasta vis'. Sed quoniam positione sententiarum inter se distant LB et E, suspicio maioris perturbationis movetur. Et adparet verba 'abdita est virium ratio', quae ego hoc loco prorsus non intellego, male interpretari quae scribo: 'vasta ('maris' omitto secundum B) in occulto vis est'. Quae glossa deinde in textum irrepsit. Denique quid sibi velit 'quantum semper fluere opus sit' non magis perspicuum est. Quae corruptela quomodo facta sit sciet, qui codicum B et L scripturam inter se comparaverit. Primo 'super' in 'semper' mutatum est, deinde crevit vitium. Itaque totum locum sic restituo: 'Quomodo maris, sic et aquae huius mitioris vasta in occulto vis est, quam nullius fluminis cursus exhauriet: tantum ex

ruinis in fundo maris positis evolvantur non intellego. Omnia recte se habent, si 'ramentaque' legimus.

27, 1 'hiems pertinax inmensam vim aquarum ruptis nubibus eiciat' . . . E. 'deiciat' quod exstat in libro L praeferendum est propter Senecae usum. cf. N. Q. II 24, 1 (aqua) 'illo intenditur, unde imbre deiecta est'. De prov. II 1 'tantum superne deiectorum imbrium' . . .

27, 3 'ergo cum adfuerit illa necessitas temporis, multa simul fata causas movent' E. Sed ut ex codicis L varia lectione 'multas fata simul movent causas' recipiamus 'multas', commendatur eis quae secuntur in §§ 4; 7 sqq. Agitur enim de uno diluvii fato quod multis causis perficitur.

27, 7 'auctus deinde processu aliquo in se torrentibus raptis plana passim populatur: novissime in miseriam (coni. Haase) magnam gentium clarus onustusque diffunditur'. Pro 'aliquo' posuit Haase 'aliquot'; quod in illo omnium elementorum tumultu maxime languet. Lenissima mutatione scribo 'obliquo'. Neque offendendum est in ea re, quod non 'aliis' vel tale quid ad 'torrentibus' accedat, cum 'torrens' totius sententiae subiectum sit (cf. § 7 in.). Sed haec verba 'torrens . . . . torrentes in se rapit' tanto maiorem inundationem depingunt. Praeterea non adquiescendum est in coniectura 'miseriam'. L exhibet: 'materia (compend. scr.) magna'. Codex E! praebet: 'maceriam magnam', et c illud non per errorem ex t factum est: si 'materiam' scribere voluisset librarius, ut alias semper, compendio usus esset. Itaque non dubito, quin verbum rarissimum 'maceries' (cf. Afran. v. 150 Ribb.) hoc loco a Seneca adhibitum sit, quod ut erat adsimile verbis 'maceratio, macerare' aptissimum esse videbatur, quo aquarum undique irrumpentium clades exprimeretur.

Denique quod adhuc ediderunt 'clarus' quo modo arte coniunctum cum 'onustusque' ferri possit, ego non video. Sed 'elatus' quod exstat in E! recipiendum est.

27, 9 '. . . et magnarum promuntoria regionum, quae fundamentis laborantibus (codd.) a continenti recesserunt'. Haase: 'labantibus'. Mihi quidem forma magis placet 'labe ruentibus'. 'Labes' legitur apud Senecam De brev. vit. 7, 1; alias. *Simili sensu adhibetur* III 29, 6 'tabes'.

coniecit Pincianus) mihi quidem latere videtur 'crede' et nomen proprium per dativum casum expressum. Quod locus Plinii N. H. XXXI 2, (2), 5 videtur praestare: 'vapore ipso aliquae (scil. aquae) prosunt tantaque est vis, ut balneas calefaciant ac frigidam etiam in solis fervere cogant. quae in Baiano Posidianae vocantur' . . . . Itaque propono: 'crede Baianis, quibus' e. q. s.

Secuntur haec: 'spiritus in illa fervens loco aestuanti infunditur. hic per rivos lapsus (B Vulg. 'hic per lapsus' E; 'hic pertusos lapsus' L) non aliter quam igne subdito parietes et vasa balnei calefacit'. Ex 'pertusos' quod exhibet L ('pertuso' Brit.) eliciendum est, quod corruptum in E videtur omissum esse: 'per tubos'. Idem olim Muretus edidit. 'Per rivos' enim huic rei non aptum est. cf. Ep. 90, 25 'ut suspensuras balneorum et inpressos parietibus tubos, per quos circumfunderetur calor' . . . . .

25, 1 'Circa Nonacrin', quod Fortunatus coniecerat, commendatur et libri L scriptura 'Nonacrinum' (cf. B! 'nonagrinum' corr. ex 'novagrinum') et Plinii loco II 103, (106), 231, ubi exstat 'Nonacrim'. Nam forma 'Nonacria' (E) alias non legitur.

25, 3 'alia enim sunt (scil. flumina), quae pota inficiunt greges ovium, et intra certum tempus, quae fuerunt nigrae, albam ferunt lanam, quae albae venerant, nigrae abeunt.' Haase. 'fuere nigra' LE! (a s. l. add. E^{2}?) 'fuerunt nigra' B! Placent quae tradit L 'fuere nigra' (scil. lana).

25, 11 'aquam ex rore collectam' scripserim cum L (cf. Fickerti ed.) 'errore' E.

26, 3 'repugnavit' ELV. § 4 'longe remoto loco' EL.

26, 6 'Hoc et a te creditum' ex E iure restituit Schultess (sent. contr. 1): idem legitur in L. Sed deinde retinuerim 'est ut in prima' ('prima parte' L) (Schultess: 'exstat in primo') scil. 'dixi'. Respicit enim Seneca versum Lucilii III 1, 1 allatum.

26, 8 'Mare vero cadavera stramentaque et naufragorum reliqua similia ex intimo trahit' . . . . 'naufragiorum' corrigendum esse vidit Haupt (cf. Opusc. III 2, 449). Sed locus nondum sanatus esse videtur. Nam quomodo 'stramenta' navium

sio[1] 'solo adminiculo', quod vertit 'durch die blosse Einwirkung', offendimus in voce 'adminiculo', quippe quae aliam rem videatur expostulare, quam adiuvet). Lactantius inst. VII, 4, 3: (Stoici) 'putantque homines in omnibus terris et agris tamquam fungos esse generatos'; quod sine dubio et ad cetera animalia pertinet (cf. Bernays. p. 57 i. f. p. 58 in.). Itaque conicio: 'glaeba generabitur'.

IV Praef., 10 'Frugalitatem laudare coepisti, qua sic a novis moribus resiluit, ut illos nec habere nec damnare videatur' edidit Haase. 'moribus' quod ille posuit, commendatur scriptura libri L 'nostris maioribus' ('nostris' i. ras. 'maioribus' s. l. add.). Sed 'nostris' retinuerim.

§ 15 'Non mihi in amicitia Getulici vel Gaius fidem eripuit, non in aliorum persona infeliciter amatorum Messala (Messela E) et Narcissus, diu publici hostes antequam sui, propositum meum avertere potuerunt' legitur in codicibus. Sed Messala flagitiorum Narcissi socius plane ignotus est. Certe de consule anni 58 talia non traduntur. Itaque re vera commendatur, quod praebet editio Erasmi II: 'Messalina'. Messalina et Narcissus quam multa una peccaverunt! Denique ad haec verba: 'diu publici hostes antequam sui' optime quadrant, quae de Messalinae interitu scimus (cf. Tacit. ann. XI 29 sqq.; Dio LX 31). 'infeliciter amatorum' satis obscure dictum est. Fortasse hic latet vitium: P[3] exhibet 'infeliciter armatorum'; sed de qua omnino re agat Seneca incertum est.

§ 21 (Agitur de laude Siciliae provinciae) . . . 'quae maximarum urbium exercitus et sustinuit et fregit . . . . cum quatuor Romanorum principum id est totius imperii vires contractas in unum locum vidit aliudque (EL) Pompei fortunam erexit' e. q. s. (de 'quatuor' principum viribus cf. quae adfert Koeler in ed. p. 483) 'altamque Pompei' ex editione Veneta repetiverunt editores, quod minime arridet. Sed hoc loco illustrari puto, quod supra verbis 'et sustinuit' tetigit auctor. Itaque lego:

---

[1] J. Bernays Ueber die unter Philons Werken stehende Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls. Abhdlgen d. Berl. Akad. 1882. p. 57 in adn. 1. De aliis philosophis, quibus similia placebant, v. Zeller [redacted]*hie der Griechen* III 1[3]; p. 415. et ibid. adn. 4.

'totius imperii vires contractas in unum locum vidit aluitque'... (De verbi formis per 'que' coniunctis cf. H. Klammer Animadversiones Annaeanae. Bonnae 1878 p. 5 sqq.).

2, 7 '(Nili venas vocant incolae) ex quibus magna vis funditur, non tamen quanta operire possit Aegyptum. in haec ora stipem sacerdotes et aurea dona praefecti, cum solemne venit sacrum, iaciunt'. E exhibet non 'Aegyptum' sed 'oriri'. Quod mendum quomodo factum sit difficile est dictu. Nam quod supra legitur 'operire' per errorem hoc modo repetitum esse non est veri simile. De maiore totius loci perturbatione collatis Lucani versibus X 323 sqq. cogitare iure vetuit Diels (p. 24 comm. supr. dict.). Denique 'oriri' e margine huc illatum non esse elucet, cum in proximis sententiis nullum verbum exstet ad quod adscribi potuerit. Ad ea quae antecedunt vocabulum adhuc obscurum pertinere non potest; absoluta sunt. Eis quae secuntur de donis in ora illa iaciendis agitur. Sacra illa cuinam fiunt? Inscriptione hieroglyphica, quae exstat ad ipsum Nilum in loco Gebel Silsileh (edita a Ludovico Stern Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1873 p. 128 sqq.) Ramses II rex sacra instituit perpetua deis Amon-Ra et Nilo (Stern p. 133). Sed Osirin quoque aliquo modo cum Nili incremento coniunctum fuisse ex 'libellis mortuorum' elucet[1]. Praebent enim interdum: 'Es breitet aus Osiris seine Arme, um zu erleuchten den Nil in seiner Verborgenheit' (alias idem de Iside dicitur), quod quo modo non de solvendis fluminis secretis dictum esse putemus, quamvis Diels (p. 18 adn. 1) dubitationem moverit, ego non video. Certe apud Graecos circumferebatur fabularum Aegyptiacarum interpretatio, qua Osiridis et Nili fata artissime coniungebantur: eadem esse ferebantur. Testis est Plutarchus De Iside et Osiri c. 32 (p. 54, 6 Parthey) .... τῶν φιλοσοφώτερόν τι λέγειν δοκούντων τοὺς ἁπλουστάτους σκεψώμεθα πρῶτον. οὗτοι δέ εἰσιν οἱ λέγοντες, ὥσπερ Ἕλληνες Κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν χρόνον ..... οὕτω παρ' Αἰγυπτίοις Νεῖλον εἶναι τὸν Ὄσιριν, Ἶσιδι συνόντα τῇ γῇ, Τυφῶνα δὲ τὴν θάλασσαν, εἰς ἣν ὁ Νεῖλος ἐμπίπτων ἀφανίζεται καὶ διασπᾶται ..... cf. c. 33 (p. 57, 2 P.) ... οἱ δὲ σοφώτεροι τῶν ἱερέων οὐ μόνον τὸν Νεῖλον Ὄσιριν

[1] Hac in re benigne me adiuvit v. d. A. Wiedemann.

καλοῦσιν, οὐδὲ Τυφῶνα τὴν θάλασσαν, ἀλλὰ Ὄσιριν μὲν ἁπλῶς ἅπασαν τὴν ὑγροποιὸν ἀρχὴν καὶ δύναμιν . . . . . cf. c. 36 (62, 1 P.) Οὐ μόνον δὲ τὸν Νεῖλον ἀλλὰ πᾶν ὑγρὸν ἁπλῶς Ὀσίριδος ἀπορροὴν καλοῦσι, καὶ τῶν ἱερῶν ἀεὶ προπομπεύει τὸ ὑδρεῖον ἐπὶ τιμῇ τοῦ θεοῦ . . . . Senecam in libro ‘de situ et de sacris Aegyptiorum’ Osiridis fabulam commemorasse fragmento edocemur apud Servium in Aeneid. VI 154 (II 33 Th. et H.) servato. Eundem fabulae formam a Plutarcho traditam novisse non audacius videtur sumptum esse. Itaque locum propositum sic restituo: ‘Osiri in haec ora stipem’ e. q. s. Fortasse hoc modo edocemur quis sit ‘deus undarum celator, Nile, tuarum’ (Lucan. X 286. cf. Diels p. 18 adn. 1).

2, 2 ‘inconcessus’ E ‘inconcestus Par. L^1 (L^2 supr. ‘incon’ scr. ‘se’). ‘inconcessus’ offendit (Diels p. 12 adn. 2). Diels egregie coniecit ‘in concessa’, sed fortasse tunc non satis adparet, quo modo a in us mutari potuerit. Si respicimus, quae adfert Seneca IV 2, 8 ‘circa Memphim — amplexus Aegyptum’ (cf. Aristides Αἰγύπτιος II 350, 18—20 J. οὐκοῦν αἱ μὲν ἐγγὺς κτλ. p. 351, 1—3, p. 363, 7 καὶ πρῶτον μὲν — (9) μετρητὸς ἤδη), iam non audacius videtur ex ‘concestus’ restituere illud verbum, quo Seneca N. Q. V 15, 1 et III 15, 8 concava aquis concipiendis idonea indicat scil. ‘conceptus’. Fortasse vertit vocabulum Graecum; cf. τὰ κοῖλα Aristid.

3, 6 ‘nec non inter nivem et grandinem interesse’ praebet praeter codices Opsopoei L (i. ras.). E!: ‘glaciem’ (non adn. Fickert).

5, 1 Illa codicum LB, quam statuimus, adfinitas, ea re illustratur, quod L omisit ‘ad obrussam’ (‘ad obrusam’ E!), quae verba BPr interpolatione ‘ad lancem’ suppleverunt.

7, 2 ‘At decuriones iudicia reddebant in illos, quibus delegata erat cura providendae tempestatis’. E: ‘decuriones’; B: ‘cleonis’; L: ‘cleone’. Itaque scribendum est ‘At Cleonis decuriones’ non solum, quia ea, quae in cap. 6 de oppido illo narrantur, primis capitis 7 sententiis interrumpuntur, sed quia verba quae infra secuntur ‘et apud nos’ talem oppositionem desiderant. Neque miror in verbis simillimis (‘decuriones’ per comp. scripsit E) alterutrum excidisse.

8 ‘*altera, quod* radii solis a terra resiliunt et in se cur-

runt' E, editiones. Sed corrigendum est secundum B! LV 'recurrunt' (in E 're-' a 'se' obrutum est); cf. N. Q. I 3, 7 'visus noster in nos redit'.

11, 5 'vertices aeterna nive possessi' E; 'obsessi' LB. Sed 'possessi', quamquam poetici sermonis est, videtur praeferendum; cf. Herc. fur. 282 'et quidquid atra nocte possessum latet'.

V 1, 1 'Sic tranquillum mare dicitur cum leviter movetur'... B, editores; 'non cum leviter' E; 'cum non leviter' L; 'cum non nisi leviter' V, quod recipiendum est.

4, 2 'Bene nobiscum agitur, cum quod semper concoquitur sic emittit' E; 'quod cum' L; 'cum' om. B; 'concoquit' LB (omis. LB 'sic emittit'). Lectio Berolinensis placet, tantummodo 'cum' in 'dum' mutetur.

9, 1 'quia ver aquosius est et ex pluribus aquis locisque' e. q. s. Haase. E: 'quia aer aquosum est ex'; L: 'quia ver aquosum (idem V) est ex'; B: 'quod aer vere aquosus est ex'. Itaque videtur restituendum esse 'quia aër vere aquosus est: ex pluribus' e. q. s. Deinde 'At quare aestate aeque (E! LB!) profunditur?'

10, 1 Adhuc edebant 'et contra ortum plenis ventis navigatur' (E); sed nemo dixit 'pleni venti'. Genuinam lectionem exhibent LB! 'plenis velis'. cf. N. Q. VI 26, 1; VII 25, 7.

12, 2 'quia non fusus neque per apertum' exstat in E! LB! V.

12, 3 'si alios quoque flatus ex eadem causa fluentes' E; sed 'ruentes' (LBV) praetulerim, quia 'confluxere' statim sequitur. Praeterea cf. N. Q. II 22, 2 et Plin. N. H. II 48, (49), 131 (repentini flatus) 'vagi quippe et ruentes torrentium modo'. Hoc ipso Senecae loco flatus cum torrentibus comparantur.

12, 5 'quem modo sol facit (E! LBV) modo ipsa arietatio magnorum inter se corporum adtritus' E; 'et adtritus' B; 'magnorumque' L. Verbum 'magnorum' hoc loco plane ineptum omnia quae post 'arietatio' leguntur glossam esse indicat.

13, 3 'qui si pugnacior est ac diutius volutatus' scribo secundum E! B!; 'volutatus est' L. In fine § 3, quem locum totum sanare non possum, certe legendum est cum LB 'armamenta'. Nam quamquam sine dubio interdum vertex procellae

greges tollit, tamen id male cum navibus sublatis componitur. Quam restituimus sententia intellegenda est ut Plinii N. H. II 48, (49), 132: '(ecnephias) praecipua navigantium pestis, non antemnas modo verum ipsa navigia contorta frangens'.

• 14, 3 'Quae si ita sunt necesse est et illic' sensu postulatur; 'illud' codd.

15, 4 'urgens terrarum pondus', quod praeter librum E exhibet Vincentius, recte videtur recepisse Fickert.

17, 4 'Ergo horizon sive finiens circulus quinque illos orbes, quos modo dixi fieri, secat et efficit decem partes' ... Sed cum 'secat' non solum in EL sed etiam in G et editione Veneta exciderit, suspicio est verbum minus usitatum in ceteris codicibus omissum in B glossa suppletum esse. Quoniam verbum illud cum horizonte coniunctum est, ego cogitavi de 'limitat' (ὁρίζω: limito; Cyrillus). Certe Varroniana doctrina totum caput scatere manifestum est.

17, 5 (Agitur de ventis, qui quorundam locorum proprii sunt). 'Atabulus Apuliam infestat, Calabriam Japyx, Athenas Sciron, Pamphyliam Cataegis' ... 'Cataegis' coniectura est Fortunati sine dubio accita ex libri περὶ κόσμου capite 4. Quem ventum cur Pamphyliae adscribamus causa non est. Inspiciamus codices: E: 'Cagreus'; L: 'cacreus'; B: 'chagris'. Extrema syllaba —'eus' de loco aliquo ventum nomen accepisse testatur. Legimus autem apud Plinium N. H. V 27, (27), 98 et 99. '(Taurus mons vocatur) ubi brachia emittit subinde temptanti maria similis Sarpedon, Coracesius, Cragus' ... et ibidem 100 in Lyciae descriptione enumerat promunturium Cragus. Itaque ex codicum vestigiis 'Cragreus' restituere non dubito, quamquam hic ventus alias non occurrit.

18, 7 'horrendas noctes' E; 'horridas' LB! codd. Opsop. Utrum Seneca praetulerit vix dici potest: in dialogis quater 'horrendas' ter 'horridas' enotavi.

VI 1, 6 'a tempestate nos vindicat portus' E! LB! V.

1, 9 'utrum super me domus unius onus veniat et sub exiguo eius cumulo ac pulvere exspirem' videtur scribendum cum E! L.

1, 15 'sed omnis soli vitium est, male cohaerere et ex [illegible]*s causis* solvi' ... E! L.

2, 6 'Nullum maius solatium est mortis' . . E! LB! V.

7, 6 'Illic quoque potest recedere ac resurgere pelagus infernum, quorum neutrum fit sine motu superstantium' Haase. ELB: 'recedere ac retegere'. Col. Gruteri: 'accedere et retegere'. Fickert scripsit 'accedere et recedere'; qui quidem et sensui et usui videtur satis fecisse: cf. De ben. I 10, 1 'fluctus, quos aestus accedens longius extulit, recedens interiore litorum vestigio tenuit'. Sed sic non intellegitur, quomodo 'retegere' irrepere potuerit. Mihi quidem Coloniensis rectum videtur tradidisse (tantummodo 'ac' scribendum pro 'et'): 'recedere' illud in margine adscriptum erat ad 'retegere', deinde in archetypo librorum ELB genuinam lectionem 'accedere' obruit.

12, 1 'is qui supervenit spiritus, priorem premit et elidit ac frequentibus plagis primo cogit, deinde proturbat' legendum est secundum codices LB!, nam de 'perturbando' (E) non agitur.

13, 3 'in angulum pressus' (omn. codd.) cum Fickerto servaverim, nam quamquam sine dubio usitatum est quod e. g. exstat in libri I de ben. c. 1, 6 'in angusto compressus' tamen verbo 'angulus' Senecam libenter usum esse quivis liber eius testatur. § 4 'contrario' (omn. codd.) retinendum est. cf. Ep. a Buechelero editas 94, 2 (p. 41, 3).

16, 2 'alimentum ex terreno trahunt' iniuria contra codices mutavit Haase.

17, 1 '(aër) cum offenditur et retinetur insanit et moras suas abrumpit' quod adhuc edebatur, praebent E^1B. Tamen 'abripit' (L, marg. E!) Seneca videtur scripsisse; cf. Troad. 813 'abripite propere classis argolicae moram'.

17, 3 'apud Asclepiodotum invenies auditorem Posidonii in his ipsis quaestionum naturalium causis' legitur in editionibus. Sed extrema verba non recte se habent. Nam ne librum Asclepiodoti 'quaestionum naturalium causae' inscriptum esse sumamus verbo 'quaestionum' prohibemur, quoniam ille sine dubio non de 'quaestionum' naturalium causis scripserat. Et si ipsius Senecae ea verba esse putamus, e contrario non intellegitur, quid sibi velint 'causae'. Quod vocabulum 'fontes' interpretari sermonis usus vetat. Sed 'causae naturalium' dice-

bantur tales libri; cf. Charis. I 106, 14 K. 'Sed Fabianus[1] causarum Naturalium II neutraliter dixit' cum Sen. ep. 88, 26 'sapiens causas naturalium et quaerit et novit' . . . Itaque ab homine sciolo 'quaestionum' interpolatum esse adparet, quod in libro 'quaestionum naturalium' facillime fieri potuit. 'his ipsis', in quo quis offendere possit, interpretor 'quae mihi ante oculos positae sunt'.

19, 1 'Metrodorum Chium quia necesse est audiamus' quod praebent ELB videtur retinendum; cf. 'non enim permitto mihi' e. q. s.

19, 2 'Quomodo cum in dolio cantantis vox illa' . . codd. Quae correxerunt Haase 'illabitur' et Haupt 'cantas vox tua' (Op. II 336) non satis ad traditas literas quadrant. Scribendum

---

[1] Ipsius Fabiani (cf. Hoefig De Papirii Fabiani vita etc. Vratisl. 1852) Seneca mentionem facit N. Q. III 27, 3. Sed quamquam ibi sententiam eius impugnat, hac ipsa re nec non titulo supra allato verisimile fit plura a Seneca hausta esse ex libro eius, quo de ventis (Plin. N. H. II 47, (46), 121) et de mari (ibid. II 102, (105), 224) eum egisse constat. Ad eundem fortasse referenda sunt quae exstant III 25, 4: 'Auctores novos habeo'. Nam de ipso Varrone, ut conicit Koeler (in edit. p. 443) 'novos' vix dixerit auctor, quamvis Varroniana ibi (§ 3) promi locus Solini a Koelero accitus doceat. Praeterea quae apud Plinium de aquis Varrone auctore narrantur non uno loco optime cum Senecae doctrina congruunt (cf. N. Q. III 21, 1 cum Plin. N. H. XXXI 2, (18), 21; N. Q. III 25, 1.2 cum Plin. N. H. XXXI 2, (19), 27; N. Q. III 25, 11 cum Plin. N H. XXXI 2, (8), 11). Accedit aliud, quo Varroniana per Fabianum ad Senecam tradita esse verisimile fieri puto: in ultimis libri III capitibus quae exstat de diluvio futuro sententia praeter Fabianum praecipuum auctorem habet Varronem: cf. Censorin. d. d. n. 18 '(est annus maximus) cuius anni hiems summa est cataclysmos, quam nostri diluvionem vocant, aestas autem ecpyrosis' . . . cum Censorin. d. d. n. 21. '(Varro) hic enim tria discrimina temporum esse tradit, primum ab hominum principio ad cataclysmum priorem' . . . Denique monendum est maxime decere illam 'Romani roboris sectam' (N. Q. VII 32, 2) viri inter Romanos doctissimi persequi vestigia. Fortasse etiam Varroniana illa, quae leguntur in libro de ventis (V 16; 17), a Fabiano accepit Seneca, certe Posidonium Varronis excerptorem vix cuiquam Kaibelius (Hermes XX p. 618) probaverit. Denique sunt in Fabiani verbis a Seneca patre (Suasor. I 4) servatis, quae cum epilogo libri V optime concinant. Tamen eo argumento *in genere* hoc rhetorico summa cautione utendum est.

est 'cum dolio cantantis vox illisa' (cf. Cels. II 7 'spiritus illiditur faucibus'). Simile vitium exstat in E (c. 10, 2 i. f.) 'illis' pro 'illisum' (L); 'in' ex litera 'm' bis scripta factum esse videtur.

20, 1 'aquae magna vis' LB. 'fluctuari' quod exstat in E videtur praeferendum formae 'fluctuare' LB!. Certe enotavi e libris de beneficiis, dialogorum illam septies; haec non nisi uno loco (De otio I 2) legitur ('fluctuamus'), sed in codice Mediolanensi praeter literas fl totum verbum in rasura est.

20, 2 'ubi in unum locum congesta est' corrigendum est secundum LB. E: 'coniecta' ut V 3, 2 'coniectisque' pro 'congestisque' (B), ubi 'coniestisque' (L) medium corruptelae gradum repraesentat.

21, 2 'qua in latera nutat alterni navigii more' E!. L: 'qua in altera nutat alterni navigii more'. B: 'qua alterum mutat in alterum n. m.' 'alternum navigium' nemo videtur scripsisse. Itaque mutemus necesse est 'alterna'.

23, 4 '(Helice Burisque) quis illas casus in mare vel in illas mare immersit' edunt secundum E. Sed quoniam 'mare immergere in aliquam rem' ferri non potest, sine dubio Seneca scripsit 'inmiserit' quod exhibent LB!

ibid. i. f. 'Ideo frequentissime mari adposita vexantur et inde Neptuno haec adsignata est maris movendi potentia. Quisquis primas literas Graecas didicit scit illum apud Homerum Ἐνοσίχθονα vocari'. Quicumque recepit felicissimam Fickerti coniecturam Ἐνοσίχθονα (EL: mesibithona. B: mesiptona) offendere debuisset in verbis 'maris movendi', quod hoc loco plane insane dictum est. Immo agitur re vera de terras (L) movendi potentia; cf. Plin. N.H. II 80, (82), 194. 'Maritima autem maxime quatiuntur'. Sed ut libri E ita libri L scriptura interpolatio audacissima est, quamvis haec propius ad verum accedat. Scribendum est secundum B: 'haec adsignata est movendi potentia', nam quae sit 'haec potentia' primis sententiae verbis illustratur.

32, 10 'num perveniam' E!L exhibent.

32, 11 'quod annos numeravimus amissos' E!LV (numeramus B).

VII 1, 6 'ab illis fluens' exstat in E!LB!

2, 2 'illa quoque possunt et tenui constare materia nec ob hoc discuti adsiduo caeli circumactu' E!LB!Pr.

5, 3 excidit aliquid in E. Scribendum est secundum libri L lectionem: 'Charmander . . . . . ait Anaxagorae visum (visum om. L) grande insolitumque caelo lumen magnitudine amplae trabis et id per multos dies fulsisse (fulxisse L, lx suprascr.). Talem effigiem ignis longi (corr. ex longe L) fuisse Callisthenes tradit' e. q. s. B: . . . . . 'fulsisse tale effigiemque ignis longi fulsisse. Calistenes idem tradit fuisse' e. q. s.

8, 2 'rabidus ac violentus' quod legitur in E arridet. cf. Agam. 484. 'Quid rabidus ora Corus Oceano exerens' . . . cf. et Thyest. 360 sqq.

10, 1 'et ut des eis aliquam advocationem' recipiendum est ex E!LB.

13, 2 'nam si illi (Artemidoro scil.) credimus, summa caeli ora solidissima est in modum tecti (EL) durata et alti crassique corporis' e. q. s. Sed 'tectum' neque ad rem propositam neque ad verbum 'durata' videtur quadrare. Genuina lectio ex codicis B mendo 'testa' elicienda est. Quod si in 'testu' mutamus, verbum habemus et formae caeli aptissimum et rei de qua agitur. Nam testu est in primis vas illud, quod cinere calido imposito coquendo pani superponitur[1] (Varro d. l. l. IV 22. Cato d. r. r. 74; 75. Seneca Epist. 90, 23. p. 14. Bue.: 'testa'). Et si legimus § 3 . . . 'per quas ex parte exteriore mundi influant ignes' et maxime haec 'ex illa ultra mundum iacente materia' facere non possumus, quin Artemidorum intermundia non vacua, sed igne plena posuisse sumamus. Nam verbis allatis impedimur, quominus eum de ora illa solidissima ignes petere (quod quis coniecerit ex verbis Lu-

[1] Artemidorus Parianus praeter hunc locum et illum N. Q. I 4, 3 nusquam memoratur. Sine dubio fuit Epicureus, sed ne ea quidem re adiuvamur in hoc loco emendando. Nam Epicurus de 'summae orae' forma certum dicere noluit. cf. Epist. II (Laert. Diog. X 88) Κόσμος ἐστὶ περιοχή τις οὐρανοῦ . . . . . ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου καὶ λήγουσα ἢ ἐν περιγομένῳ ἢ ἐν στάσιν ἔχοντι καὶ στρογγύλην ἢ τρίγωνον ἢ οἵαν δήποτε περιγραφήν. (cf. Aëtius II 2, 3 p. 329a, 5 Diels). Neque Lucretius quo modo 'moenia mundi' (I 73; II 1144; V 454) formata sint *indicat.*

creti I 73 'flammantia (!) moenia mundi') putemus. Tunc vero et orae solidissimae et proximae superficiei insint spiramenta necesse est. Itaque Usener 'habent tamen spiramenta' legendum esse vidit.

17, 2 'nec hunc (cometem scil.) . . . . . illi similem fuisse, qui post necem divi Iulii Veneris ludis Genetricis circa undecimam horam diei emersit'. 'post (sic!) divi Iulii Veneris ludis' e. q. s. tradit codex E; 'post' om. B; 'post divi excessum (excessum i. marg. add. L^2) iulii cesaris ludis (s. l. add.) veneris genetricis' L. Libri L scriptura indicat non 'necem' sed 'excessum' excidisse, sed non eo loco, quo L^2 supplevit, sed ubi exstat 'cesaris'.

18, 2 'ut per illud superiora prospiciat' scripserim ex E ! L. 20, 3 'exclamare posses, quid hoc est' E ! LB.

20, 4 'quia obscurantur radiis solis' E ! LB.

22, 2 'numquam cometes in imum usque demittitur' corrigendum est ex codice B (dimittitur EL).

23 3 'ignis aëre expressus' exstat in E ! LB ! V.

25, 6 '(inrevocabiles motus) qui si quando constiterint alia aliis incident' quod sensu postulatur ('ex aliis' editorum non intellego) exstat in E ! L (B 'ex adverso').

30, 1 'voltum demittimus' videtur scribendum. (E: 'v. dimittimus'). cf. VII 1, 1 'demissus in terram'. Nam 'submittere' (LB) non dicitur de voltu sed de genu modo et de toto corpore. 'cum de sideribus, de eorum natura, de stellis disputamus' vulgo edunt secundum librum E. Sed 'de eorum natura' plane superfluum est. LB exhibent 'de deorum natura' post 'de stellis' positum. Illud re vera creditum a Stoicis (cf. Cic. de nat. deor. I 14, 36. 37. Krische Forschungen I p. 365 sqq. Zeller Ph. d. Gr. III 1^3 p. 190 adn. 3) toti huius loci sententiae maxime adcommodatum est, verba 'de stellis' praeterquam quod nil novi adferunt ipsa diversa in codicibus positione in glossematis suspicionem incidunt.

Denique 'impudenter aut ignorantes' quod Erasmus et Koeler recte scripserunt exstat in B ! et maxime miror editores recentiores in lectione ceterorum codicum 'imprudenter a. i.' non offendisse.

30, 6 'ex quibus aliud haec aetas, aliud quae post nos subibit aspiciet' E!LB!.

31, 2 'teneri et molli incessu suspendimus gradum: non ambulamus sed incedimus' E ('medimus' L). Sed 'incedere' hoc loco nullo modo verbo 'ambulare' oppositun est, quia ne uno quidem loco apud Senecam absolute de molli pedum motu adhibetur. cf. e. g. De ira II 7, 2; Ad Serenum de constantia sapientis 17, 2; maxime Troad. 465 sqq.

. . . 'hos vultus meus
habebat Hector, talis incessu fuit,
habituque talis' . . .

Unus codex B genuinam scripturam servavit 'sed repimus'.

Denique ex libro II unum locum non praetermittam, quem a Larischio quoque neglectum esse valde miror. II 19 'Anaxandros (ELB) ait: omnia ista sic fieri, ut ex aethere aliqua vis in inferiora descendat: ita ignis inpactus nubibus frigidis sonat'. Editores recentiores exhibent 'Anaximandros', etsi eiusdem sententia in proximo capite enarrata sit. Spernunt adnotationem Gronovii (a Fickerto editam in app. crit. ed. III p. 470), qua id quod Opsopoeus coniecerat 'Anaxagoras' probatur. Ille attulit Arist. Meteor. II 9 et Plac. III 3 (Aëtius III 3, 4 p. 368ª 10 Diels.) Ἀναξαγόρας ὅταν τὸ θερμὸν εἰς τὸ ψυχρὸν ἐμπέσῃ (τοῦτο δ'ἐστὶν αἰθέριον μέρος εἰς ἀερῶδες), τῷ μὲν ψόφῳ τὴν βροντὴν ἀποτελεῖ . . . . Tamen Fickert non emendationem optimam in textum, sed Koeleri adnotationem in re tam perspicua plane ridiculam in apparatum criticum recepit. Neque Haase neque Larisch correxerunt quod diu erat correctum.